محمّد الجويلي

نحو دراسة في سوسيولوجية البخل

الصّراع الاجتماعي في عصر الجاحظ من خلال "كتاب البخلاء"

I.S.B.N. 9973-10-054-9



1990

الإهداء

إلى أختي آمنة ووالدي الذي علمني مبادئ الكتابة والقراءة، أهدي هذا الكتاب اعترافًا متواضعًا لهما بالجميل.



تقديـــم

لقد مرت دراسة الأدب العربي القديم ، منذ عصر النهضة بمراحل عديدة عقبت فترة الخمول وغلبة الفقه والتصوّف على ما عداهما من مجالات الاهتمام . وأقبل جيل الرواد بنهم شديد على قراءة الاثار الأدبية ونشرها مكتشفا فيها ثراء أعوزه في إنتاج معاصريه . ثم تتالت مناهج تناول الأدب متناغمة مع حركة المجتمعات العربية في سعيها إلى الحداثة : من ترديدالاحكام التقليدية إلى النقد الانطباعي فالنقد المتأثر بالمدارس الغربية التاريخية منها والاجتماعية والنفسية والبنيوية واللسانية وغيرها .

ورغم وفرة الدراسات التي اهتمت بتراثنا الأدبي، فإن عيونه لم تحظ بما تستحقه من العناية ومازلنا نتعامل معه في الغالب تعاملا سطحيا لا ينفذ إلى أغواره وإلى أبعاده ، لا الجمالية فحسب وإنما الإجتماعية والفكرية كذلك . لذا رحّبنا بانكباب السيد محمد الجويلي على كتاب البخلاء للجاحظ يستقرئه على ضوء المشاغل الحديثة ويحلله التحليل المتأني ليرى مدى دلالته على الصراع الإجتماعي في عصر المؤلف ، وهو العصر الذي شهد تحولا على صعيد القيم وعلى مستوى البنية الاقتصادية وفي علاقات الأصناف الإجتماعية بعضها ببعض .

ولعل من أهم النتائج التي توصل إليها الباحث بيانه ، من خلال أنموذج محدد ، للصلة المتينة التي تربط الأثر الأدبي الراقي بالصراع الفكري والايديولوجي المعتمل في المجتمع الذي ظهر فيه ولنوعية هذه الصلة

وخصائصها . فالبخل ظاهرة كونية لا محالة ولكن تجلياتها تختلف من بيئة إلى أخرى مثلما تختلف الدوافع إليها ومبرراتها . وبخلاء الجاحظ لم يشذوا عن هذه القاعدة . إنهم المعبّرون في المجتمع العباسي الناشىء وفي أهم الأمصار الإسلامية عن صعود ما سماه الباحث « القيم الكمية » و« الايديولوجية التبادلية » المرتبطة بتطور المدينة وما يصحب هذا التطور من تغيّر في العقليات ومن تفاعل ، بل وصراع بين القيم الموروثة عن البيئة البدوية والقيم التي أفرزتها التجارة على نطاق واسع وغرسها احتكاك العناصر البشرية المختلفة في صلب المدينة الإسلامية وهي في طور التشكل على أسس جديدة لا عهد لحضارة عرب الجزيرة بها .

ولئن كانت النتائج المستخلصة من تحليل أثر الجاحظ ذات أهمية تاريخية أساسا ، فإن صبغة كتاب البخلاء الأدبية تحتّم نوعا من القراءة لا يمكن أن يهمل رواسب الوضع التاريخي عصر ئذ وامتداده في مجتمعاتنا الحديثة . فكان البحث الذي بين يدي القارىء خير دليل في تلمّس معالم هذه القراءة التي تطمح إلى أن تكون أكثر من ترديد للأحكام المعهودة ووقوف عند الأوصاف التقريبية .

وأملنا أن يدعّم نشر هذا البحث حركة التعريف بالأعمال الجادة التي ينجزها طلبة الجامعة التونسية في مختلف الإختصاصات ، فتحمل مكانها اللائق بها بين الكتب التي تضيف وتبدع ولا تكتفي بالاجترار والتغني ، حتّى نتجاوز مرحلة استهلاك العلم إلى مرحلة إنتاجه فنتخلص من عقدنا ونعيش عصرنا على قدم المساواة مع الشعوب الفاعلة في الحضارة الحديثة ، حضارة « القرية الأرضية » .

الدكتور عبد المجيد الشرفي

المقدمة

إنّ أهمّ عامل يجب توفّره للدخول في مغامرة البحث العلمي بغية الكشف عن الحقيقة والبحث عنها هو أن تكون هذه الحقيقة نفسها غائمة ، فاقدة لشفافيّتها ، ملتبسة إن لم نقل متسترّة ومحتجبة ، ممّا يدفع الباحث إلى محاولة توضيحها والكشف عنها .

ومن ثمّة فإنّ موضوع البحث يستمدّ دلالته من الذات الباحثة التي تمنحه أهميته ، وحيويته ، وتخرجه إلى الوجود بالفعل ، لينخرط في ديناميكية الفعل المعرفي بعد أن كان في بنية الفكر لا يتمتّع إلّا بمجرّد وجود انطولوجي مردوم في قاع المعرفة .

وعندما يتعلّق الأمر ببحث في ميدان العلوم الإنسانيّة تزداد العلاقة بين الذات الباحثة ، وموضوع بحثها توطّدا وتشابكا لأنّ موضوع البحث في هذه الحالة ليس موضوعا مخبريا يتعامل معه الباحث أحيانا بصرامة قاسية ، وإنّما هو جزء من الذات الباحثة الإنسانيّة منظورا إليها في كلّيّتها ، ورغباتها ، وميولها الفكرية والثقافيّة .

ومن هنا فإنّ اختيار موضوع « الصرّاع الإجتماعي في عصر الجاحظ من خلال البخلاء » ليس اختيارا اعتباطيّا أملته ظروف آنية عرضية . وإنّما ينبع من اعتقادنا بأن هذا الموضوع على أهميته بقي مسكوتا عنه ـ على حدّ علمنا ـ في جلّ الدراسات التي تناولت كتاب البخلاء بالدّرس ، وإن أشارت إليه فباقتضاب شديد لا يرتقي بأي حال إلى مستوى البحث .

إن شارل بيلا (charles Pellat) نفسه الذي يعدّ من أكبر الإختصاصيين في كتابات الجاحظ ، رغم أنّه قدّم للقارىء العربي والفرنسي مادّة خصبة تناول فيها شخصية الجاحظ وأدبه بالدّرس ، وترجم كتاب البخلاء إلى الفرنسيّة ، ويعدّ هذا العمل إنجازا علميا عظيما لا يمكن أن نتعامى عنه ، فهو لم يتناول البعد الإجتماعي في أدب الجاحظ رغم أنّه وعد القارىء بذلك منذ بداية الخمسينيات من هذا القرن حين قال في كتابه المسمّى « الوسط البصري وتكوين الجاحظ » (le Milieu Basrien et la formation de Jahiz) « في القسم المتعلّق بالوسط الإجتماعي (Le milieu Social) « إنّ الحدث الإجتماعي باعتباره عاملا في التطوّر البشري لم يفلت من الجاحظ ، فلا بدّ أن يأتي اليوم الذي نضع فيه دراسة مفردة لفلسفته الإجتماعية »[1] .

ولكن بيلا (Pellat) على حدّ معرفتنا لم ينجز هذا الوعد ولا نعرف السبب في ذلك ، فلعلّه يعود إلى أسباب معرفيّة ومنهجيّة تعود إلى طبيعة اهتمامات الرجل وتكوينه. فهو في الحقيقة مؤرّخ لأدب الجاحظ وشخصيته أكثر ممّا هو مفسّر ومحلّل له كذلك فإنّ طه الحاجري قام بإنجاز علمي مهمّ لصالح القاريء العربي بتحقيقه لكتاب البخلاء ، فيسّر قراءته وأضاف إليه من الشّروح ما يساعد القارىء على فهمه ، ولكن في مقدّمته التي جاءت في صدر الكتاب عجز عن فهم العوامل الموضوعيّة التي تفسّر كتابة هذا الأثر وإن أشار إلى العامل الإجتماعي فباقتضاب شديد ، فركّز على الغرض الفنّي بصفته دافعاً أساسيّا إلى كتابه هذا الأثر ، مغيّبا العوامل الموضوعيّة الأخرى نتيجة قصور منهجي يتجاوزه إلى أزمة النقد العربي التقليدي برمتّه .

---

1) Charles Pellat: Le Milieu Barsien et la Formation de Jahiz p. 223 é

•) إنّ أهم ما يميّز الدراسات التقليدية التي تناولت البخلاء بالدرس هو سقوطها في النزعة الأخلاقوية ذات الأفق الضيّق والمعادية للروح العلمية . انظر كتاب « الجاحظ معلّم العقل والأدب » لشفيق جبر الذي يقول في الصفحة (191) متحدّثا عن الجاحظ « فهو يحرص الحرص كلّه على إضحاك القارىء خوفا من ملالته ، وسآمته كما يقول جميل جبر في كتابه « الجاحظ ومجتمع عصره » في الصفحة (17) وصوّر لنا نماذج حيّة ناطقة من أولئك الذين استهواهم الدرهم حتّى العماية ، فصاروا أضحوكة النّاس ومدار تندّرهم » .

ومن هنا فإن الضّرورة المعرفيّة لا تتطلّب تصنيف التّراث وتحقيقه والإلمام بالكتب وترجمتها والتعريف بالكتاب وأثارهم تعريفا موسوعيّا شاملا فحسب ، وإنما تتطلّب فهم هذا التّراث وتفسيره تفسيرا علميّا بناء يستوجب استلهام المنهجيّة الحديثة لقراءة النصوص التّراثية .

وفي هذا الاطار تندرج قراءة أحمد بن محمد بن اميريك الذي اعتمد على المدرسة الإسلوبية للكشف عن صورة بخيل الجاحظ الفنيّة ، يقول ابن اميريك « إنما نقصد إلى دراسة مادة الكتاب اللغويّة وخصائصه الإسلوبيّة ثم استنطاق نتائج هذه الدراسة لاستنباط صورة البخيل الفنيّة »[2] .

غير أنّه رغم بعض الإستنتاجات المهمّة التي وردت في كتابه ، فإنّ النتائج التي وصل إليها في نظرنا لا تخلو من سطحيّة في بعض الأحيان كأن يقول « وهذه الميزة جعلت من كتاب البخلاء وثيقة تاريخيّة فريدة عن عصر الجاحظ تصوّر بدقّة كيف كان النّاس يعيشون وكيف يتصرّفون في بيوتهم ومع أصدقائهم وزوارهم كما كانت وثيقة عن نفسياتهم وعقلياتهم وطريقتهم في التفكير»[3] .

ولقد تناول ابن اميريك مسألة الصّراع العقائدي بالدّرس . ولكن من وجهة نظر أسلوبيّة صرف ، فيقول في هذا الباب « ولا يهمنّا ما سيورده سهل من الأقوال والحجج للدفاع عن تصرّفه وإنما يهمّنا دور المقابلة ، وهي الأسلوب الذي صيغ فيه الكلام وطرحت به المسألة للمناقشة ـ في تعزيز موقف سهل وتقوية حجّته »[4] ورغم إقراره بأهمية الصرّاع العقائدي المذهبي على حدّ تعبيره في كتاب البخلاء بقوله « وهذا الصّراع هو لبّ الكتاب وجوهر موضوعه »[5] فإنّه لم يتمكّن من تحليل الصّراع العقائدي ، على الأقل ، تحليلا معمّقا مقنعا . ولعلّ ذلك يعود إلى المدرسة الأسلوبية ذاتها باعتبارها مدرسة « شكلانيّة » موضوعها محدّد ومجال نشاطها ضيّق لا يسمح لها أو لا يمكّنها من الغوص في أهمّ المسائل المطروحة على الفكر والمعرفة الإنسانيّة .

---

2) أحمد بن محمد بن أميرك : صورة بخيل الجاحظ الفنيّة ص :14

3) أحمد بن محمد بن أميرك : صورة بخيل الجاحظ الفنيّة ص :184

4) المرجع نفسه : ص 117 .

5) المرجع نفسه : 121

ومن هنا فإنّنا نعتبر أنّ أهمّ عمل قدّم في هذا الإطار هو عمل الأستاذ توفيق بكّار الذي قرأ كتاب البخلاء على ضوء المناهج الأدبية الحديثة وهي : المنهج الإنشائي تودوروف (Todorov) ، المنهج النصّاني : بارت(Barthes) وما أطلق عليه : المنهج الجدلي عند تدريسه لهذا الأثر في شهادة مناهج النقد الأدبي الحديثة بالمرحلة الثانية من شعبة العربيّة بكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بتونس في السنة الجامعية 1986/1985 . ولكن الضّرورة المنهجيّة نفسها وطبيعة البرنامج جعلت الاستاذ بكّار يركزّ على النّادرة باعتبارها شكلا أدبيّا ، فيدرسها انطلاقا من نظامها الخاص ، وإن أشار إلى مسألة الصراع الاجتماعي ، فإنّ إشارته كانت مقتضبة للعوامل التي ذكرناها سابقا .

ومن ثمّة فإنّ الضّرورة العلميّة لم تستوجب اختيار هذا الموضوع فقط بل استوجبت استعمال المناهج الحديثة أيضا . غير أن مفهوم الحداثة يكتنفه الغموض ، وكثيرا ما يستعمل خطأ بصفته مرادفا لمفهوم المعاصرة أو لا يفرّق بينهما . فالمعاصرة مفهوم يحيل على التعاقب الزمني ، غير أنّ الحداثة تتجاوز الزمن لأنّها تشير إلى كيفية تقبّل العقل للمعرفة ضمن الصيرورة التاريخيّة عند ممارسته لفعل المعرفة .

فالحداثة إذن تشير إلى التناغم بين العقل والتاريخ . وعلى هذا الأساس فإنّ كلّ خطاب معرفيّ أو منهج يحرّك فعل المعرفة ، ويساهم في تجديدها ويغذّي ديناميكيتّها ويساعدنا على استشراف الحقيقة مهما كان موغلا في الزمن ينتمي إلى الحداثة وإن كان لا ينتمي إلى المعاصرة .

ومن هنا رأينا الحداثة عينها في المنهج الخلدوني أو السوسيولوجيا التاريخيّة الخلدونيّة ، فاستلهمنا روحها لتساعدنا على فهم الإشكاليّة المطروحة أمامنا على بساط البحث وتبعا لذلك كان تعاملنا المنهجي مع مدوّنة تراثيّة نابعا من التّراث نفسه ، فرأينا أنّ ظاهرة البخل كما يعرضها الجاحظ في كتاب البخلاء لا يمكن فهمها إلّا باعتبارها نتاجا للعمران الحضري وافرازا لتطوّر المدينة العربيّة الإسلاميّة التجاريّة بل قل رأينا فيها علامة مضيئة على التحوّل من العمران البدوى إلى العمران الحضرى .

ولكن المنهجيّة الخلدونيّة وحدها قاصرة على الالمام بالاشكاليّة في شموليّتها . فاقتضت الضّرورة تطعيمها بالمنهج البنيوي التوليدي للوسيان غولدمان (Lucien Goldman) الذي يتأطّر ضمن « سوسيولوجية الثقافة » لفهم التناظر البنيوي بين بنية علاقات التبادل في المجتمع العربي الإسلامي في عصر الجاحظ وبنية الخلق الثقافي مجسّدا في كتاب البخلاء من ناحية وبنية الأفكار والقيم مجسّدة في كلّ من خطاب البخلاء وخصومهم .

غير أننا لم نتقيّد بهذا المنهج كلّية فاستعرنا من الجهاز المفهومي الغولدماني مفاهيم أجريناها إجراء خاصّا يتلاءم مع طبيعة تصورّنا وبحثنا الحضاري الذي لا يتعلّق بالنقد الأدبي مباشرة رغم أنّ المدوّنة التّي نعتمدها من جنس الأدب ، وتبعا لذلك فإنّ المنهجيّة الغولدمانيّة لا تتسع بدورها لنشاطنا المعرفي لأنّها رغم أفقها السوسيولوجي الثقافي منهجيّة نصيّة تبحث في أدبية النّص .

وفي الحقيقة فإنّ المفاهيم التّي استعرناها من غولدمان (Goldman) قد كان بدوره استعارها من التّراث الفكري الذي سبقه ، وخاصّة التّراث النقدي للباحث المجري جورج لوكاتش (Georges Lukacs) في أبعاده الجماليّة والفلسفيّة .

وعلى هذا النحو كان لزاما علينا أن نتلمّس جوهر خطاب الحداثة الفلسفي ليعيننا على فهم النص . فكان تحليل الفيلسوف الانقليزي توماس هوبز (Thomas Hobbes) للكلام خير مفيد لنا في فهم الظاهرة الكلاميّة في كتاب البخلاء ، كما أنّ فكر المفكّر الفرنسي ميشال فوكو (Michel foucault) كان خير معين لنا على فهم نظام الخطاب وقد استعرنا منه خاصة مبدأ الاقصاء (Principe d'exclusion)[1] وحاولنا تتبّع آلياته خاصة في الصّراع الايديولوجي .

كذلك فإنّه لا يخفي على أحد ما حقّقه علم اللسانيّات العامة من ثورة منهجيّة في الفكر المعاصر ، فقد استلهمنا ثنائية التناقض والصّراع من ثنائية اللغة (la langue)

• انظر كتب لوسيان غولدمان Lucien Goldman

Pour une sociologie de roman -- Le Dieu caché -- Sciences humaines et Philosophie....ect

1) انظر كتاب نظام الخطاب (l'ordre du discours) لميشال فوكو (Michel Foucault)

والكلام (la parole) لفردينان دو سوسير (Ferdinand de Saussure) . فإذا كان الكلام هو تحويل للغة من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل ، ونقل لها من المجرّد إلى المحسوس فتكف عن كونها نظاما مجرّدا متعاليا عن الاجتماعي والتاريخي لتنخرط في الممارسة الإنسانيّة بشموليّتها واستيعابها للفردي والجماعي معا[2] ، فإن الصّراع هو تحويل التناقض بواسطة الايديولوجيا من تناقض في ذاته إلى تناقض لذاته أي من مجرّد تناقض حول المال إلى وعي بهذا التناقض يتخذ أرقى أشكاله في محاولة امتلاك خطاب الماضي . فانتقل التناقض من المستوى المادي المباشر المحسوس من الكاتب واللامحسوس من القارىء إلى الايديولوجيا وكلام الكتابة في علاقته الجدلية بكلام القراءة .

إنّ ما يجدر ذكره هو أن المنهجيّة العامّة التي تتحكّم في البحث تنهل من رافدين أحدهما تراثي قديم (الخلدونيّة) والآخر معاصر غربي متعدّد الشرايين ، ولكنهما في سياق بحثنا يصبّان في مصبّ واحد ، هو الغرض السوسيولوجي بصفته اختيارا أساسيا .

فالتنوّع إذن كان نتاجا للوحدة ، ومنتجا لها في الآن نفسه . إنّه نتاج لتوحّد التّراث الإنساني العربي القديم والمنهجيّة الغربيّة المعاصرة لأنهما يكتملان ، ولا يتناقضان كما يتوهّم البعض ومنتج للوحدة ذاتها متجسّدة في الغرض السوسيولوجي السّالف الذكر .

غير أنّ هذا الاختيار لم يتم تحقيقه بسهولة على بساط البحث ، واصطدم بعراقيل متعدّدة خاصة وأننا ننطلق من مدوّنة مكتوبة أي نصّ مضبوط كان لا بدّ لفهمه أن نقوم بفعل تحليلي تأويلي اعتمدنا فيه على قدراتنا الذاتية . وإن لم نجد في ما كتب الباحثون عن الجاحظ معلومات غزيرة دقيقة تهمّ موضوعنا مباشرة ، فإننا وجدنا في شخص أستاذنا عبد المجيد الشرفي لا خير مشرف علينا ومساعد لنا على أن ندخل في هذه المغامرة، وأن نقطع فيها شوطا ما بتوجيهاته.

---

2)انظر كتاب فردينان دو سوسير (Ferdinand de Saussure) دروس في الألسنية العامة (بالفرنسيّة):ص 23 ـ 43 .

ونصائحه على امتداد عامين فقط بل اعاننا على تجاوز بعض العراقيل المنهجيّة والمعرفيّة التّي اعترضتنا ، فله منّا جزيل الشكر والإمتنان . كذلك لا يفوتنا أن نتوجّه بجزيل الشكر إلى الأستاذين علي الغيضاوي وجمعة شيخة على الملاحظات التّي أبدياها لنا عند مناقشة هذا البحث بكلية الآداب ـ تونس ـ في جوان 1988 . فأخذناها بعين الإعتبار حتّى يكون هذا البحث جاهزا للطّبع .

بيد أنّ أكبر صعوبة أعترضتنا ، ونحن نفكّر في هذا البحث هو كيفية فهم ظاهرة البخل كما عرض لها الجاحظ في كتاب البخلاء فهما علميّا تاريخيا والتعامل معها لا بصفتها تهمة اخلاقيّة ، وإنما باعتبارها نتاجا للتاريخ . إننا طرحنا على أنفسنا مهمّة سكت عنها الجاحظ ، ولعلّ سكوته يرجع لعدم امتلاكه في ذلك العصر للأدوات المنهجيّة المتاحة لنا اليوم . فإن كنّا نجد العذر لسكوته ، فلا عذر لنا .

إنّ فهم العوامل الموضوعيّة التاريخية التّي أفرزت ظاهرة « البخل الاقتصادي » في المجتمع العربي الإسلامي في عصر الجاحظ يشكّل القاعدة الأساسية التّي يجب الإنطلاق منها لفهم مكوّنات ايديولوجيّة التاجر التبادلي مجسّدة في مذهب البخل أو مذهب الاقتصاد في النفقة والتثمير للمال كما سمّاه الجاحظ أيضا . انها ايديولوجيّة أفرزت في الواقع التاريخي صراعا اجتماعيا حول المال له خصوصياته ليصل إلى أوجه مع محاولة امتلاك خطاب الماضي . فينخرط الجاحظ بكتابه في الصّراع ، ويجبر القارىء على الإنخراط معه . كيف نشأ البخل في التاريخ العربي الإسلامي ؟ ذلك ما نحاول الإجابة عنه في الباب الأول من البحث .

البـاب الأول

العوامل التاريخية التي افرزت ظاهرة البخل

1) اشكالية العوامل التاريخية .

لا يمكن أن نفهم ظاهرة البخل إلا إذا أدرجناها في السياق التاريخي الذي أفرزها. فالبخل بصفته منزعا في السلوك واتجاها في القيم لم يتشكل بصفة نهائية مطلقة في الزمن ، فهو ليس حدثا مجردا في التاريخ العربي الإسلامي ، وإنما هو نتاج مركّب لعدّة عوامل اقتصادية ، وثقافية وتحولات اجتماعية طرأت على بنية المجتمع العربي الإسلامي منذ القرن الأول للهجرة .

هذا لا يعني أن المجتمع العربي الإسلامي لم يعرف ظاهرة البخل قبل هذه الفترة ، فالبخلاء تواجدوا قبل الإسلام ، وبعده ولكنهم تواجدوا باعتبارهم أفرادا منعزلين ، لم يستطيعوا بعد أن يبلوروا ايديولوجية واضحة المعالم ، ولم يصطدموا بعد بالمجتمع ، لم يستطع البخيل قبل عصر الجاحظ أن يتجاوز قيم البداوة وأن يتميز عن المجموعة ، ويجاهر بعدائه لقيمها وأخلاقها ، ويطرح أخلاقه بديلا لها لا لأن القيم البدوية مازالت تسجل حضورها القوي والمكثف داخل الشخصية العربية ، والضمير الجماعي الذي ينزع منزعا كليًا في القيم ، ويرفض حق المغايرة في الرؤية للأشياء فقط بل لأن البنية الاجتماعية التي تحتضن الذهنية البدوية بكل مستوياتها الأخلاقية والايديولوجية مازالت مهيمنة ، ولم تفقد فعاليتها التاريخية رغم مركزة النشاط الاقتصادي ، والسياسي داخل المدينة منذ بدايات الفتح الاسلامي ، وظهور ارهاصات لثقافة مدينية تعكس رؤية الحضرى للعالم .

من هنا لا بدّ من النّظر في العوامل الموضوعيّة ، التي لم تجعل البخل يتحول من الفردية إلى الجماعية ، ومن التلقائي إلى المنظم فقط ، بل نقلته من ظاهرة مهمّشة ، ومنعزلة إلى ظاهرة فاعلة اجتماعيا ، ومستقطبة لاهتمامات الخاصة من المثقفين كالجاحظ والعامة من أفراد المجتمع العربي الإسلامي .

2) التحولات الاقتصادية والاجتماعية

أ ــ تطور المدينة العربية والاسلامية

عندما نقول أن ظاهرة البخل قد تشكّلت في التاريخ . فنعني بذلك التاريخ في تمظهره المادي ، أي في صيرورته وفي تجليّه ضمن التحولات الإقتصادية ، والاجتماعية التي هزّت بنية المجتمع العربي الإسلامي في العصر الوسيط ، وأهمّ هذه التحولات بدون شك هو انتقال مركز الحياة العربية ، والاسلامية من البادية الى المدينة .

هذا التحوّل لم يكن إلّا نتاجا لتوسع رقعة الدولة العربية الإسلامية إثر الفتوحات ، وما صاحب ذلك من ضرورة ربط أقاليم هذه الدّولة المترامية الأطراف بواسطة مدن كبيرة شكّلت تاريخيا المفاصل التي تربط أعضاء الدولة العربية الإسلامية بعضها ببعض . فمدينة كالبصرة مثلا قد عرفت منذ القرن الأوّل للهجرة تطوّرات هامة حوّلتها من مجرّد مصر أو قاعدة عسكريّة لإنطلاق الغزوات فحسب إلى مدينة تشجّع الناس على الاستقرار بها ، بل أن طبيعة البصرة باعتبارها أحد أهم الأمصار الإسلامية جعلتها تتمتّع بعناية خاصة من الدولة. ويقول أحمد صالح العلي « وبما أن هذه الأمصار هي المراكز الإدارية الرئيسية ، لذا كانت تجيء سنويا من المقاطعات والبلاد المفتوحة مبالغ كبيرة من الأموال ويوزّع هذا المال على السّكان العرب بصورة متساوية تقريبا وهو ما يسمّى بالعطاء ، وكان توزيع العطاء أهمّ ما يميّز الأمصار عن غيرها من المدن العربية ، كما أنّه كان يحدّد قابليّتها على قبول المهاجرين ، هذا إلى أنّه كان يستلزم ادارة دقيقة محكمة وبذلك كان له تأثير قويّ على تنظيمات المدينة ، ومؤسسّاتها[1] . هذا لا يعني فقط أن تطوّر أهمّ المدن العربيّة والإسلامية في عصر الجاحظ ، وقبله كالبصرة ، وبغداد ، ومرو قد خضع إلى تخطيط مسبّق ، وارادة قبليّة من قبل الدولة كمدينة مرو التي حظيت بدورها باهتمام

1) صالح أحمد العلي: التنظيمات الإجتماعية والإقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري ص 15 .

خاص من الدولة لأنّها المركز الحيوي لمنطقة خراسان الّتي كان دعمها حاسما عند مجيء العباسيين، فتمتّعت بحظوة معتبرة من الخلفاء العباسيين الأوائل[2] وإنّما الأهمية الإستراتيجية، والإقتصادية لمثل مدينتين كالبصرة، ومرو جعلتهما محلّ استقطاب سكّاني فسهّلت عملية نموّهما الديمغرافي ومنعتهما من لعب دور فعّال في دفع الحضارة العربية الإسلامية إلى درجة راقية ، ليشكب البخل منظورا إليه من وجهة الأخلاق العامة باعتباره قيمة سلبية نتاجا لهذا الرقيّ الايجابي نفسه .

فلا بدّ اذن من البحث في الأسباب الموضوعية العميقة الّتي جعلت مدينتين كالبصرة ، أو مرو تحتضنان رؤية جديدة للعلاقات الإنسانية والسلوك الاجتماعي . لماذا اشتهر أهل مرو والبصرة دون المدن العربية والاسلامية الأخرى كالكوفة أو بغداد مثلا بالبخل والاعراض عن قيم الجماعة ؟

فلا بدّ اذن من البحث في الأسباب الموضوعية العميقة الّتي جعلت مدينتين كالبصرة ، أو مرو تحتضنان رؤية جديدة للعلاقات الإنسانية والسلوك الإجتماعي . لماذا اشتهر أهل مرو والبصرة دون المدن العربية والاسلامية الأخرى كالكوفة أو بغداد مثلا بالبخل والأعراض عن قيم الجماعة ؟

فإذا ما سلمّنا برأي ياقوت الحموى في معجم البلدان ، فاعتبرنا أن نسبة البخل إلى أهل خراسان تعتبر من قبل التشنيع ، والإدّعاء وما أقدم عليه الجاحظ كذب بيّن ظاهر للعيان ، لا يقدم على مثله إلا الوقّاع البهّات الذي لا يتوقّى الفضوح والعار[3] لاخطأنا الحقيقة التاريخيّة ، فالحموى رأى في نسبة البخل إلى أهل خراسان تهمة أخلاقية أراد نفيها ، ود حضها بتهمة أخلاقية مثلها « الكذب والبهتان » وسنبقى تبعا لذلك أسيرى دائرة مغلقة يحيلنا البخل على الكذب وتقذفنا الأخلاق إلى الأخلاق ولا نستطيع أن نخرج من هذه الدائرة إلى عوامل فهمها التاريخية .

فلا بدّ من حدّ أدني من الحقيقة التاريخيّة الّتي خوّلت للجاحظ أن يتكىء عليها لينسب البخل إلى أهل هذه الجهة أو الأخرى ، ومها طغى العامل الذاتي ، واختيار

---

2) فصل خراسان في د.م ط. 57/V2 (Bosworth) (بالفرنسية)
3) ياقوت الحموى : معجم البلدان : الجزء الخامس : ص 113 .

الجاحظ المذهبي ، فإنّ هذا العامل يبقى في نهاية المطاف مشروطا ، ومقيّدا بالواقع التاريخي . لايكمن تأثير الجاحظ في نسبته البخل إلى أهل مدينة أو أخرى ، وإنّما في دفعه رؤية البخل إلى أرقى درجات التّجانس بتحويلها من واقع الحياة المحسوس إلى واقع الأدب المجرد ، ونقلها من الاقتصاد ، والمعاملات إلى الايديولوجيا ، ولكن ما هي السّمات الأكثر وضوحا لهذا الواقع الموضوعي الذي نتحدّث عنه ، وما هي ملامح المدينة العربية والاسلامية التي عرفت بالبخل ؟ ثم كيف أفرزت الحياة في هذه المدينة مواطنا بخيلا شاذا عن المجموعة ؟

ب ـ ملامح تطور المدينة العربية والاسلامية البصرة ومرو نموذجا

1) البصرة

لنعرف كيف أنجبت البصرة في عصر الجاحظ بخيلها، يجب أن نتمثل الدور الذي لعبته في الحياة الاقتصادية، وأن ندرك مكونات بنائها الإجتماعي .

إنّ البصرة التي وقع تأسيسها على بعد خمسة عشرة كيلومترا من شطّ العرب كانت في بداياتها مخيّما عسكريّا يسمح بمراقبة طريق الخليج الفارسي بالعراق وفارس ، ولتكون قاعدة لانطلاق الغزوات اللاّحقة في شرق الفرات ودجلة مع المساهمة في تمدين البدو، واستقرارهم[4]. وقد ساهم هذا الموقع الجغرافي المتميز لمدينة البصرة بصفة محدّدة في نموّها على وتيرة سريعة ، فوجودها على مفترق طرق بريّة وبحريّة جعل سكّانها يغنمون ربحا وافرا لاحتضان مدينتهم لتيار تبادلي كبير بين العراق ، والبلدان الجنوبيّة ، والشرقيّة والواقعة في أقصي الشرق[5] ويرى شارل بيلا (charles Pellat) أن البصريين بصفتهم تجّارا بارعين قد تفطّنوا إلى الربح الذي يستطيعون استخلاصه من موقع مدينتهم « فيجوز أنهم ربطوا علاقات تجاريّة منذ

---

* اتخذنا البصرة ومرو بوصفها نموذجين من المدينة العربية والإسلامية لارتباطها ببحثنا ، ولأن الجاحظ في كتاب البخلاء قد نسب البخل خاصّة إلى أهل هاتين المدينتين.

4) فصل البصرة في د.م إ ط 1117/I2 (charles Pellat) (بالفرنسية)

5) Charles Pellat : Le Milieu Basrien et la formation du Jahiz

وقت مبكّر مع الجّهات الأخرى للعالم الإسلامي خاصة مع مواطنيهم المنتشرين في المدن البعيدة من اليمن الى فرغانة[6] . إنّ الدّور الحاسم الذي لعبه الموقع الجغرافي لمدينة البصرة في نموّها وتطورّها أمر يتّفق عليه كلّ الباحثين الذين اهتموّا بهذه المدينة في العصر الوسيط . ويرى صالح أحمد العلي أنّ الموقع الجغرافي لمدينة البصرة قد أعطاها مصدرا جديدا للربح ، وساعد على جعلها مركزا لحياة اقتصادية نشطة قائمة على أساس النقود[7] ، ويضيف العلي قائلا لكي يبرهن أكثر على قيمة الموقع الجغرافي للبصرة « للبصرة موقع جغرافي ممتاز ساعدها على أن تصبح مركزا هاما تمر به تجارة الترانسيت بين المقاطعات المجاورة خاصة ، والشرق الأوسط عامّة »[8] كذلك لا يجب أن نهمل الدّور الذي لعبته الدّولة العربية الاسلامية في تغييرها لموازين القوى الاقتصادية في الشرق بتبديلها المسالك التجارة العالمية ، يقول أحمد صالح علي « غير أن مجيء الامبراطوريّة الإسلامية أدّى إلى توحيد الشرق الأوسط ، وإلى نشر الأمن والسّلام في ربوعه ، كمازالت معظم الحواجز والعقبات في طريقه ممّا أدّى إلى أن تتحوّل التجارة تدريجيّا من البحر الأحمر، وصارت تسلك طريق خليج البصرة الذي كان أقصر وأسلم وأقلّ كلفة »[9] كما أن وجود هنود ، وبدون شكّ صينيين مستقرين في البصرة كانوا يستوردون منتوجات ، من بلدانهم الأصليّة[10] قد ساهم في تنشيط الدّورة الاقتصادية وتنميتها ، وفي دفع المدينة إلى أرقى درجات تطورّها في القرن الثانّي للهجرة ، أي في عصر الجاحظ .

إنّ ازدهار التّجارة في هذه المدينة يتجلّى في التنظيم المحكم لأسواقها . فقد كانت البصرة في ذلك العصر تمتلك ثلاثة أسواق كبار : سوق القلعة على الميناء النهرى ، والسوق الكبير ولا يعرف مكانه ، وسوق باب الجامع[11] . هذه الأسواق قد ساعدت على تسهيل عملية التبادل الضخمة للبضائع التى كانت تغذى التجارة

---

6) المرجع نفسه ص235 .

7) صالح أحمد العلي : التنظيمات الإجتماعية والإقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجرى . ص 233 .

8) المرجع نفسه . ص 254

9) المرجع نفسه .ص 257 .

Charles Pellat. Le Milieu Basrien et la formation de Jahiz p.23œ. (10

11) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

البصرية ، ولو أن قلّة المراجع تجعلنا لا نعرف على وجه التدقيق البضائع المسوقة داخل البصرة ، والمنتوجات المصدرة والمتسوردة ، من البلدان التي كانت تمرّ فقط من البصرة ، لنقلها إلى المدن الأخرى ، فإنّ جميع الكتّاب والمؤرخين يتّفقون على أن التّمور التي تشكّل الثروة الأساسية في جهة البصرة كانت احدى البضائع المسوّقة على نحو واسع داخل المدينة . فبيلا (Pellat) نقلا عن المقدسي عدد ثمانية وأربعين نوعا من التّمور كانت معروفة في السوق . هذا إذا شكّكنا فيما ذهب إليه الجاحظ نفسه من أن في البصرة ثلاثمائة وستين نوعا من التمور الجيّدة[12] .

وإلى جانب المواد الاستهلاكية الأخرى كالاسماك ، واللّحوم والخضر التي عرفتها التجارة البصرية ، كانت البصرة تصدّر الحنّاء وماء الورد، وعطر البنفسج ، وبعض المنتوجات المصنّعة في المنطقة كالأقمشة والزرابي إلى المدن العربية والاسلامية الأخرى كذلك فإنّ البصرة كانت تصدّر العديد من المنتوجات المعدنيّة الأخرى التي ذكرها المقدسي . حسب بيلا (Pellat)[13] نذكر منها على سبيل المثال « الزنجار »(lM L'oxyde de cuivre) بالإضافة إلى أنّها كانت محطّة عبور تجارية تمرّ منها البضائع الثمينة كالبلور والعقيق من اليمن .

وعلى هذا النحو يتّضح أن المدينة كانت مركزا تجاريّا هامّا وفّر لمتساكنيها الإستقرار ، بل جلب إليها سكّانا جددا ، لكونها أصبحت تمثّل مركز استقطاب اقتصادي ، واغراء للذين يريدون التّمتّع بانجازاتها وامتيازاتها الحضاريّة ، حتّى بلغت في عصر الجاحظ أوجّ تطوّرها الديموغرافي ، ورغم أنّنا لا نستطيع أن نضبط عدد سكّانها بدقّة لاختلاف الكتّاب والمؤرخين في ذلك ، فبيلا (Pellat) يرى من الصعب أن يتبّع « ما سينيون » عندما قبل بوجود أربع مائة ألف ساكن في الكوفة لأنّه لا بدّ من قبول العدد المبالغ فيه : ستمائة ألف في البصرة[14] في عصر الجاحظ . فنذهب إلى ما ذهبت إليه دائرة المعارف الإسلامية في اعتبارها البصرة مدينة كبيرة جدّا في العصر الوسيط ، بل قل عاصمة كاملة (Métropole compète) ، ومركزا

---

12) المرجع نفسه : ص 236

13) المرجع نفسه : الصفحة نفسها

تجاريًا بمربدها حيث تتوقّف القوافل للإستراحة وبمينائها النهرى الذي يستقبل البواخر ذات الحمولة الضخمة، وبتمويلها من العناصر اليهودية، والمسيحية والبورجوازية ذات الأصل غير العربي «ومصنّعة بترساناتها وزراعيّة أيضا بتنوّع تمورها وناديا لنشاطات دينيّة وثقافيّة مكثّفة.[15].

وإذا ما علمنا أن تطوّر المدينة، لم يكن أحاديّ الجانب وإنّما شمل علاوة على الناحية الاقتصادية، ميادين المجتمع الأخرى. فنحن إزاء مدينة سكّانها متعدّدو القوميات «عرب وهنود وصينيون». ومتعدّدو الدّيانات» مسلمون ويهود ومسيحيون» لعرفنا أن هذا التطوّر الشّامل وهذا الثّراء المادي والثقافي سوف يجعل المدينة تتأسس على قواعد جديدة، مغايرة لما هو موروث.، ومتجاوزة للماضي، ومفرزة لتطوّرات في نظرة سكّانها إلى العالم والعلاقات الإنسانيّة، ومن هذه الزاوية يمكن أن نفهم ظاهرة البخل التي لم يشتهر بها البصريّون فقط حسب ما أورده الجاحظ وإنّما اشتهر بها الخراسانيّون بصفة عامّة وأهل مدينة مرو بصفة خاصّة.

2) مـــرو

إن مرو الشاهستان مدينة رئيسيّة ومركز زراعي في الواحة الغنيّة الواقعة في الجهة السفلى لنهر المورغاب. وقد رأى الجغرافيون العرب لتمييزها عن مرو الروذ «مدينة صغيرة في الجهة العليا لنهر المورغاب أن يسمّوها مرو الشاهستان»[16] كما جاء في تعريف مرو في معجم البلدان لياقوت الحموى «هذه مرو العظمى أشهر مدن خراسان وقصبتها»[17].

وكما يتّضح من هذه التعريفات فإنّ مرو قد استمدّت عظمتها، وشهرتها لكونها شكّلت مركزا زراعيا في واحة غنيّة على ضفاف نهر. وهذا الموقع الاستراتيجي سيوفّر لها على غرار مدينة البصرة، امتيازات اقتصادية هامّة. إنّ الطابع الزراعي الغني لمرو ليس وليد العصر الاسلامي وإنّما يمتدّ بجذوره إلى ما قبل العصر المسيحي، فسكّان

---

15) فصل البصرة في د. م. إ. ط. 2. 11117/I (Charles Pellat) بالفرنسية) .

16) فصل مرو في د.م. إ. ط. 1925 : الملحق/(بالفرنسية)

17) ياقوت الحموى : معجم البلدان الجزء الخامس : ص 112

هذه المنطقة قد عرفوا منذ القدم ثقافة زراعيّة متقدّمة ، وقد قدّم الجغرافيون والمؤرخون اليونانيون الذين صاحبوا الاسكندر الأكبر (323/336 ق.م) معلومات في هذا الاطار تدلّ على أنّ اليونان لم يجدوا في هذه المنطقة سكّانا مستقرّين فقط بل مجتمعا زراعيّا يمتلك تقنية زراعيّة متقدّمة[18] .

وإذا كانت هذه مرو قبل أن تعرف الاسلام بألف سنة على وجه التقريب . فلا شكّ أنّها خلال هذه الفترة الزّمنية الطويلة قد شهدت تطوّرات هائلة زادت في وزنها الاقتصادي ولكي نفهم الدور الاقتصادي الذي لعبته مرو في الحياة الاقتصاديّة لآسيا الغربية ، وآسيا الوسطى ترى دائرة المعارف الاسلامية أنّه يجب أن ندرس كلّ ما مدّنا به الجغرافيّون العرب في القرن الخامس هجريا من معلومات عن نظام الريّ[19] .

إنّ نظام الري الذي كانت تسقى منه واحة مرو كان نظاما معقّدا والجزء المهمّ منه كان سدّا على نهر المورغاب ، فيه مقياس (يقيس ضغط الماء ودرجة اندفاعه) ويتكوّن من خشبة كبيرة رسمت عليها درجات تبعد الواحدة على الأخرى مقدار ثلاثة سنتيمترات .

لا يخفى على أحد من خلال هذه المعلومات التي مدّتنا بها دائرة المعارف الاسلاميّة أنّ التقنية الزراعيّة وصلت إلى درجة من الدقّة حتّى أن الوسائل التقنيّة أصبحت تقاس بالسنتيمترات ، إنّ هذا النّظام المحكم للريّ كان نتاجا لتطورّ الفكر الزراعيّ وثراء العقل « المروزي » . فلا نستطيع أن نفصل بين الأداة التقنيّة والوسائل الفكريّة التي أبدعتها ، وإنّما يجب أن نتمثّل العلاقة الجدليّة التي تربط المكوّن المادي للنّتاج التقنيّ بالخلفيّة الفكريّة الإنسانيّة التي كانت وراء تطوّره .

وقد انعكس هذا النموّ على الحياة الاقتصادية فتقدّمت الزراعة كمّا ونوعا وازدادت المحاصيل الزراعية وتنوّعت ، ومن الطبيعي في هذا المناخ الملائم أن تزدهر الصناعة اليدويّة لتواكب التطوّر الذي شهدته المدينة في جوانب حياتها المتعدّدة ،

---

18) فصل مرو في د.م.إ. ط. 1924 : الملحق/159 (بالفرنسية) .

19) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

حتّى أن التّنافس بلغ أوجّه لدفع وسائل الإنتاج التقنيّة إلى درجة متقدّمة في الجودة والدّقة . فقد أورد ياقوت الحموى في معجم البلدان رواية تؤكّد ما ذهبنا اليه « حدّثني بعض فقهاء مرو بفنين من قراها أن القفّال الشاشّي صنع قفلا ومفتاحا وزنه دانق واحد فأعجب الناس به جدّا وسار ذكره ، وبلغ خبره إلى القفّال هذا فصنع قفلا مع مفتاحه وزنه طسّوج واراه الناس فاستحسنوه ولم يشع له ذكر »[20] .

ولا يهمنّا لماذا لم يشع خبر القفّال مع أن قفله كان أكثر جودة ودقّة من القفل الذي صنعه القفّال الشاشيّ ، وإنّما الذي يهمّنا هو أنّ وجود مهنة القفّال نفسها واختصاص أحد أفراد المجتمع في صناعة القفل يدلّ على أنّ المدينة قد وصلت في العصر الاسلامي بصفة عامة ، وفي العصر العبّاسي بصفة خاصة إلى أرقى درجة من التطوّر العمراني والسكني الذي استوجب وجود مهنة القفال نفسها . إنّ تطوّر المدينة العمراني لا يمكن أن يثير إلا الإستحسان والإعجاب ، يقول الحموى « قال ابراهيم بن شمّاس الطالقاني : قدمت على عبد الله بن المبارك من سمرقند إلى مرو ، فأخذ بيدى ، فطاف بي حول سور مدينة مرو ثم قال لي « يا ابراهيم من بني هذه المدينة ، قلت لا أدرى يا أبا عبد الرحمان . قال مدينة مثل هذه لا يعرف من بناها »[21] .

ومن هنا نلاحظ أنّ ازدهار الحياة الزراعية والصناعة اليدويّة قد نشّط علاقات التّبادل التجاريّة بين مرو والمدن العربية والاسلامية الأخرى ، وجعل المدينة تلعب دورا أساسيّا في الحياة الاقتصادية لآسيا الغربية وآسيا الوسطى ، فلم تكن مستودعا للبضائع على الطريق التجاري فقط ، وإنّما كانت مدينة غنيّة بالمنتوجات اليدوية . وقد روى الاصطخري حسب دائرة المعارف الإسلاميّة أنّ مرو كانت من مصدّري الحرير الخام ، فمعامل الأقمشةالحريريّة كانت معروفة ومشهرة، كما أنّ واحة مرو كانت معروفة بقطنها الجيّد الذي يصدّر إلى عدة بلدان سواء في شكله الخام أو المصنّع[22] ، فصارت المدينة من أكبر مخازن البضائع ومكانا تمرّ منه القوافل

20) ياقوت الحموى : معجم البلدان . الجزء الخامس : ص 116 .
21) المرجع نفسه : ص 114 .
22) فصل مرو : في د.م.إ طبعة 1924 . الملحق/159 (بالفرنسية)

التجاريّة التي تتعامل مع آسيا الغربية ، وآسيا الوسطى ، وتصل إلى منغوليا والصين[23] .

وبدون شك ، فإنّ كلّ هذه العوامل مجتمعة قد أسرعت في نموّ المدينة وجعلتها كالبصرة غنيّة بتعدّدها الثقافي ، ومتميّزة بتحولات القيم فيها . فكان لا بدّ للثروة الاقتصاديّة الهامّة التي اختزنتها أن تغيّر من طبائع أهلها وتجعل بنيتها الإجتماعيّة والأخلاقيّة تتشكّل على أسس متميّزة ومغايرة .

ج) عالم المدينة وتأثيراته الإجتماعية والأخلاقية .

إنّ ما يجدر ذكره ليس رصد نقاط الإختلاف والالتقاء بين مرو والبصرة ، فلسنا بصدد دراسة مقارنة بين المدينتين . ولكن لا بدّ من ملاحظة أنّ مرو رغم أنّها مدينة عريقة وسابقة زمنيًا في تكوّنها على البصرة . فإنّهما في القرن الثاني للهجرة يعدّان من أهمّ المدن العربية والاسلامية لطابعها الإقتصادي بصفة عامّة والتجاريّ بصفة خاصة .

إنّ المناخ الاقتصادي كان مهيّأً في القرن الثاني للهجرة لإفراز تحوّلات اجتماعيّة وايديولوجيّة عميقة أثّرت في حياة الانسان! العربي والمسلم في ذلك العصر ، فازدهار التّجارة بالكيفيّة التي رأيناها قد أفرز طبقة من التجار الأثرياء وصبوا إلى تكديس أموال طائلة ، فهذا أحمد بن خلف اليزيدي ترك أبوه في منزله يوم مات ألفي ألف درهم ، وستّمائة ألف درهم ، وأربعين ومائة ألف دينار[24] . ولنا في كتاب البخلاء أمثلة كثيرة على ما وصله بعض أفراد المجتمع من ثراء فاحش . إنّ زبيدة بن حميد الصيرفي لا يستحي رغم أنّه رب مائة ألف دينار كما جاء ذلك على لسان البقّال من أن يقاضيه درهمين وثلاث حبّات شعير مقابل الدرهمين والقيراط التي اقترضها منه قبل ستّة أشهر[25] .

---

23) المرجع نفسه : ص160

24) الجاحظ : البخلاء : ص 41

25) المصدر نفسه ص :35 .

إنّ ما يدعّم ما ذكره الجاحظ في كتاب البخلاء من النّوادر التي تدلّ على ثراء التجّار الفاحش هي المصادر التاريخيّة التي تناولت المدن العربيّة الإسلامية عامة والبصرة خاصة منذ القرن الأوّل للهجرة ، يقول العلي « فليست لدينا سوى احصاءات عن بعض الصّفقات التجاريّة التي عقدها أفراد محدودون كيونس ابن عبيد الذي يقال أنّه دفع ثلاثين ألف درهم عن صفقة تجاريّة وابن سيرين الذي دفع ثمانين ألف درهم في صفقة أخرى واشترى مرّة زيتا بأربعون ألفا[26] كذلك فإنّ تراكم الأموال الطّائلة بيد طبقة التجّار الأثرياء قد دفع هؤلاء إلى التمايز عن سائر أفراد المجتمع في عاداتهم وتقاليدهم في المناسبات الإجتماعية ، يقول العلي نقلا عن الاصبهاني في الأغاني « فقد أمهر مصعب بن الزبير سكينة بنت الحسن وعائشة بنت طلحة نصف مليون درهم ، ولما توفّي تزوجّت عائشة من عبيد الله بن معمر الذي أصدقها خمسمائة ألف درهم ، وأهداها خمسمائة ألف أخرى »[27] ، فكل الوسائل قد استعملها التجار للزّيادة في أرباحهم ، حتّى الإنسان نفسه تحوّل إلى وسيلة لتثمير المال ، فقد عمد بعض التجار الكبار إلى تسخير عبيدهم للعمل في التّجارة على أن يكون الربح لحسابهم وقد ذكر العلي أن هناك بعض الأسياد الذي كان لهم عبيد مأذونون يعملون في التجارة منهم الزبير الذي يقال أنّه كان له ألف عبد يعمل في التّجارة[28] كما وجدت في مرو الأملاك العقاريّة الكبيرة التي تؤمّن لمالكيها مداخيل هامة وتوفّر لهم ثروات طائلة ، فقد ذكر الطّبرى حسب دائرة المعارف الإسلامية أن شخصا واحدا يملك قرى برمّتها في جهة مرو[29] . وإذا كانت طبيعة العلاقات الاقتصادية قد هيّأت لظهور هذه الملكيّات الواسعة ، فلا بدّ أن ينعكس ذلك على المناخ الإجتماعي ورغم أنّنا لا نستطيع أن نعرف الأوضاع الدّقيقة للفلاحين في ذلك العصر لغياب الوثائق القانونيّة ، فإنّ الفلاحين قد بقوا متّصلين بعلاقات هيمنة إقطاعية بالدّهقان أي الملاّكين العقاريين الكبار[30]

---

26) صالح أحمد العلي : التنظيمات الإجتماعية والإقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري. ص 260 .

27) المرجع نفسه : ص202

28) المرجع نفسه : ص 271 .

29) فصل مرو في د.م.إ. ط 1924/الملحق /159 (بالفرنسية) .

30)المرجع نفسه : ص 160 .

إنّ تكديس مثل هذه الثورات النقديّة الهائلة ، وامتلاك هذه الملكيّات الواسعة قد تمّ على حساب فئات أخرى من المجتمع العربي الإسلامي ، وأفرز انقسام المجتمع على نفسه ، فتفكّكت أواصر التّضامن الإجتماعي الذي عرف بها المجتمع العربي في طوره البدوى ونمت الروح الفرديّة داخل الطّبقات الإجتماعيّة المهيمنة ، فاهتزّت القواعد الإجتماعية القديمة التّي بنيت عليها الحياة العربيّة الإسلامية بولادة طبقات اجتماعية جديدة صاعدة وذات نفوذ اقتصاديّ في حين تقهقر الإنسان البدويّ وهمّش دوره الإجتماعي ، ولم يستطع التكيّف مع المحيط الجديد . فمن الصعب على البدو القدامى الإنسجام مع تعقيدات الحياة الحضريّة بحكم تنافر طبائعهم معها . فصاروا مجرّد أجراء عند الدّولة محكوما عليهم بالعيش الكفاف[31] .

هكذا تميّز عصر الجاحظ بتحوّلات اجتماعيّة عنيفة ، فبدأ في ذلك العصر عالم البداوة العربي في السقوط والإنهيار لتسقط معه كلّ القيم التّي نمت في فضائه . إنّه انتقال عنيف من الضروري والحاجي إلى الكمالي ، ومن الحياة القاسية الخشنة والبسيطة التّي تجهل المال وتزدريه إلى حياة مترفة ومعقّدة قوامها المال والثروة ، فبلوغ العرب البدو حضارة أرقى من حضارة أسلافهم قد أفسد لأوّل وهلة من طبائعهم وغيّر من خصائصهم « بصفتهم رجال صحراء » ثم خلق فيهم أذواقا وحاجات جديدة[32] . فلم يعد البدوىّ يكتفي بالضّروري ثم الحاجيّ في درجة ثانية فقط ، بل أصبح يسعى إلى توفير كماليّات العيش التّي تفرضها الحياة الحضريّة ، وبذلك فقد خصائصه البدويّة ، فتحوّل إلى حضري ، صهرته المدينة في بوتقتها وخلقت فيه الطموح إلى الثّروة وإن كانت مثل هذا البدويّ قلّة من الأفراد فهذه الأقليّة على خلاف الأغلبية السّاحقة من العرب المحرومين من الكفاءات الخاصّة التّي طفقت تكرّس جهدها للأعمال الهامشيّة[33] قد سعت لتلبية حاجاتها الجديدة بالبحث عن ثروات إضافيّة بكلّ الوسائل

---

31) Charles Pellat: Le Milieu Basrien et la formation de Jahiz: p. 227

32) المرجع نفسه : ص 227 ـ 228.

33) المرجع نفسه : ص 228 .

وإذا كان الطموح إلى الثّروة والصعود في السلّم الإجتماعي لم يكن مقصورا على العرب والبدو القدامى ، فتجاوزهم إلى العناصر الإسلاميّة الأخرى ، فإن هذا الطموح سينسحب على نطاق واسع داخل المجتمع ليصبح المغذّي الأساسيّ للنشاطات الاجتماعيّة . فلم يعد المال وسيلة لتلبية الحاجات الإجتماعيّة فحسب ، وإنّما أصبح غاية في حدّ ذاته . فصار الوسيلة والغاية في الآن نفسه ، وأصبح من الأمثلة الجارية في مدينة كبغداد « المال المال وما سواه محال » ، تحوّل كلّ شيء ماعدا المال إلى عبث لا قيمة له ، فانحسرت إنسانيّة الإنسان نفسها ما دام « المال صار ميزان الرجال » ، وكبرت قيمة المال حين صغرت قيمة الإنسان ، وفي مجتمع كهذا لا بدّ أن نتمثّل التعقّد العنيف الذي أصاب الحياة الإجتماعيّة ، فلم يعد هناك مكان للبساطة ولطافة العيش . يقول طه الحاجري « وأوّل ما نلاحظه هو ما صارت عليه الحياة الإجتماعيّة من تعقّد مشتبك النّواحي منذ أن انتقلت الدولة إلى الشرق ، وأسرعت بتلك الحياة إلى ذلك التعقّد ، فأصبحت متعدّدة الوجوه ، كثيرة المطالب وفارقتها تلك البساطة التي كانت ما تزال غالبة على المجتمع الإسلامي من قبل »[34] .

لقد سقط نظام الحياة البدويّة بكلّ ما يمثّله من قيم لتتشكّل على انقاضه حياة المدينة بقيم مغايرة قوامها قيمة المال ، وهيمن عالم التاجر بكلّ ثقله على الحياة العربية الإسلاميّة وصارت الإيديولوجيا الأخلاقيّة التجاريّة الصّاعدة تحتلّ مكانها في نظام القيم والأفكار ، وكما يقول جيرار ميري (Gerard Mairet) « إنّ الإيديولوجيا الأخلاقيّة للتجارة يمكن تلخيصها كالآتي : إنّ الغاية تبرّر الوسائل ، وهذه الغاية هي الرّبح »[35] .

ولا يهمّنا نحن أن نبحث في الفرق بين الربح المشروع والربح اللامشروع وإنّما الذي يهمّنا، هو أن غاية التّاجر هي الرّبح وبكل الوسائل حتّى إذا كان ذلك على حساب

---

34) طه الحاجرى مقدمة البخلاء . ص35 .

35) Histoire des idéologies – Francois Chatelet . T2.

L'ethique marchande --Gerard Mairet: p. 212.

الآخرين ، أو مناقضا للايديولوجيا الدينيّة بتعاطي الربّا مثلا ، يقول شارل بيلا « إنّ الوسيلة الأكثر تداولا ان لم نقل الشّريفة للثراء تتمثّل في استثمار الأملاك الريفيّة أو العقارات بالتّجارة أو بتعاطي الربّا »(36) . ورغم أن مبدأ منح القرض بدون فائدة كما نصّ على ذلك القرآن قد «عرقل النشاط الاقتصادي » في البصرة وأزاح المسلمين عن الأعمال التجاريّة وفسح المجال لليهود والمسيحيين للإنتعاش حتّى أنّ المصارف في بدايتها كانت بيد المسيحيين(37) فإنّ هذا لا يعني أن المسلمين لم يتعاطوا الرّبا ، وأنّ الرّأسمال الربوى لم يكن حاضرا ومغذّيا للرأسمال التجاريّ ويرى بيلا أنّ الحجّة الوحيدة التي نمتلكها على ممارسة المسلمين للربّا في البصرة هي حالة المسلمين غير العرب الذين يمارسون الربّا في معدّل بيع تحت اسم العينة ، والنّوادر التي أوردها الجاحظ في كتاب البخلاء وبطلها معاين يسمّى أبو سعد المدائني(38) لا تترك مجالا للشك في أنّ هذه الطريقة كانت متداولة في البصرة عند الموالي(39) . إن تعاطي بعض المسلمين للّربا هو دلالة على المفارقة بين النصّ القرآني، والواقع التاريخي ولا يعود إلى سبب أخلاقيّ يتمثّل في مروق بعض التجّار المسلمين من تعاليم النصّ الدينيّ فحسب ، وإنّما يعود إلى عوامل موضوعية اقتصادية وسياسية تكمن في انفلات تنظيمات القطاع التجاري من أحكام الإسلام ، لأنّ الدّولة العربيّة الإسلاميّة لم تحاول في العهد الأمويّ أن تلغي قوانين العرف والعادة المعمول بها قبل الاسلام في المعاملات التجاريّة لأسباب ايديولوجيّة وتاريخية ، لعلّ أهمها عدم نضج الظّروف الموضوعيّة والذاتيّة السانحة لتطبيق القوانين المجرّدة على واقع المجتمع الإسلاميّ الجديد ، ولذلك بقي تعاطي الربّا في التجارة أو تجنّبه مسألة فرديّة متعلّقة بالأشخاص أكثر مما هي متعلّقة بالإرادة الجماعيّة المنظمة ، ولعل هذه الفقرة التي اقتطفناها من كتاب التنظيمات الإجتماعيّة والاقتصاديّة في البصرة في القرن الأوّل للهجرة تدعّم ما ذهبنا إليه . « غير أنّ تحريم الإسلام للربّا أعاق عمليّات الإقتراض

Ccharles Pellat: Le Milieu Basrien et la formation de Jahiz p. 23i. (36

37) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

38) الجاحظ : البخلاء ص 137 .

C. Pellat: Le Milieu Basrien et la formation de Jahiz p. 23. (39

وأثرّ في نشوء البنوك ونموّ أعمالها رغم أنّه لم يمنعها ، لأنّ بعض الأغنياء قد لا يراعي أوامر الإسلام فيأخذ الفوائد على القروض ، خاصة وأنّ الحكومة فيما يبدو لم تمنع بالقوّة النّاس من أخذ الفوائد ، إذ لم نسمع بعقاب أنزل بشخص أخذ الربّا ، وأما اتقياء المسلمين الذين كانوا يخشون عقاب الله ويتمسكون بأوامره ، فلا شكّ أنهم كانوا يتجنّبون أخذ الربّا ، ولكن كان بأمكانهم مزج الإقراض بالتّجارة فيشتركون مع المقترضين بتجارتهم ، وبذلك يضمنون ربحا عن أموالهم الموظّفة ، دون أن يتعرّضوا لعقاب الله لأن الله أحلّ الرّبح من التّجارة »[40] ، هكذا حاول بعض التّجار تطويع التجارة لمبادىء الإسلام ، بل قل تطويع المبادىء الإسلامية لكي تتلاءم مع طبيعة العمل التجاريء بمزج الإقراض بالتّجارة ولكن ابداع هذه الطّريقة نفسها لم يمنع من تعاطي الربّا ، ليس في العصر الأموي فقط ، بل في العصر العبّاسي أيضا . وعلى هذا النّحو ، فإنّ الأخلاق التجاريّة الّتي أتاحت لنفسها حتّى تجاوز النصّ القرآني ، وداست تبعا لذلك العرف الديني وتحدّت ضمير الجّماعة إنّما استمدّت قوّتها وحيويّتها من عالم المدينة الذي ترعرعت فيه . لو لم تكن هناك مدينة كبيرة على غرار البصرة ، ومرو لما استطاع التاجر أن يقطع في الربح أشواطا ولما تمكّن من فرض أخلاقه ونظرته إلى الأشياء .]

إنّ عصر الجاحظ كان عصر التاجر التبادلي . يقول جيرار ميرى(Gerard Mairet) إن التّاجر بعثوره على إطار نشاطه داخل المدن فإنّ ايديولوجيّته ستكون ايديولوجيّة الحياة الإجتماعيّة الحضريّة . كلّ المؤرخين استطاعوا أن يلاحظوا أن الإنتقال من الحضارة الريفيّة إلى الحضارة المدينيّة : الإنتقال الذي يميّز بصفة خاصّة العالم المعاصر منذ القرن الخامس عشر والسادس عشر هو عالم البورجوازي التبادلي[41] . وإذا كان ميرى (Mairet) يتحدّث عن عصر متأخّر عن العصر الذي يهمّنا ، منطلقا من خصائص التحوّلات الإجتماعيّة والاقتصاديّة الّتي عرفتها أرويا منذ القرن الخامس

40) صالح أحمد العلي : التنظيمات الإجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجرى ص 279 .

41) Histoire des idéologies –Francois Chatelet : T2.

L'ethique marchande -- Gerard Mairet. 212

عشر ميلادي فهذا لا يمنع من أن ينطبق ما قاله على التحوّلات الإجتماعيّة التي عرفها العالم العربيّ والإسلاميّ في فترة مبكّرة وسابقة زمنيًا للعصر الذي ذكره ميرى (M airet) ونعني به عصر الجاحظ الذي بدأت فيه الأخلاق التجاريّة الحضريّة تطرح نفسها بديلا للأخلاق العامة ومشروعا للإصلاح الإجتماعي .

في هذا العصر بدأت العلاقات الاجتماعيّة تتأسّس على قواعد جديدة فضاؤها المدينة ، وعالمها التجارة الواسعة ، وفي المدينة كلّ شيء يخضع للحساب الدقيق . إن المدينة ليست عالم العربي الخالص الصديق للبذخ على حدّ زعم بيلا الذي يصرف بدون حساب ولا يهتمّ أبدا بالتّخزين لأن نزعته القدرية وثقته في الرّعاية الالهيّة وتوكّله على الله تدعوه إلى عدم الإنشغال بالمستقبل[42] وإنما هي عالم الإنسان الحاسب الذي يدخر ولا يعطي قيمة لما وراء المال وما وراء العالم ، الإنسان المادي الذي ينكر الميتافيزيقيا وإن عرفها فلخدمة غايته المادية المحسوسة « المال » .

وإن كنّا لا نشاطر بيلا (Pellat) فيما ذهب إليه تماما فحكمه ينطوي على حجج أخلاقيّة ذاتيّة لا يمكن موضعتها ، فمفهوم « العربي الخالص » غير مقنع بتاتا ، فليس هناك عربي خالص وعربي غير خالص ، وعلاوة على ذلك فإنّ القول بأنّ العربي الخالص لا ينشغل بالمستقبل هو رأى مبالغ فيه لأنّ المستقبل باعتباره بعدا زمنيا إنّما يندرج في اهتمام الإنسان عامّة بصفته حتميّة وليس اختيارا ، فنضاله من أجل الإستمرار والبقاء ونفي شبح الفناء القادم من المستقبل يدفعه بالضّرورة إلى الإنشغال به . غير أنّنا نذهب إلى ما ذهب إليه بيلا (Pellat) في رأيه بأن ضدّ مبدأ التوكّل في عصر الجاحظ ، بدأ يتبلور مفهوم الإدخار الذي يهدف إلى تكوين مدّخرات قصد مواجهة تقلّب الأحوال وأخذ يتطوّر ضمن الأوساط العربيّة الخاضعة للتأثيرات الأجنبيّة وخاصّة ضمن الموالي[43] .

---

42) Charles Pellat: Le Milieu Basrien et la formation de Jahiz: p.228.

43) المرجع نفسه : الصفحة نفسها

فلم يعد السعي إلى اكتساب مجد دائم بالدّفاع عن الإسلام ونصرته ، وإنّما السعي بكلّ الوسائل حتّى المرذولة منها لربح المال والإثراء ، وفعلا فإن السّلب قد تنظّم على قواعد جديدة فالمجتمع قد أفرز اعلاما قد شهروا بالسّلب والسرقة . وفي حديث خالد بن يزيد المكدّي الذي أورده الجاحظ في كتاب البخلاء تعداد لأسماء تدلّ على مسمياتها ، فهذا اسحاق قتال الحرّ ، وحمويه عين القيل ، وشهرام حمار أيوب ، إلى غير ذلك من الشخصيات الهامشيّة التي اعتمدت الحيلة والسلب وسيلة للارتزاق كما أن التكدية قد طورت من أساليبها وفنونها ، ويكفي أن نذكر من الأصناف العديدة من المتسوّلين الذين عدّدوا في كتاب البخلاء[44] المقدّس وهو الذي تعلّم لغة الخراسانيّة واليمانيّة والافريقيّة ، وتعرّف تلك المدن ، والسّكك والرّجال ، ومتى شاء كان من أيّ مخاليف اليمن شاء[45] . فالتّسول لم يعد طريقا سهلا لجمع المال ، المتسوّل لم يعد باستطاعته أن يستدرّ شفقة الآخرين وعطفهم بسهولة ، وإنّما وجب عليه أن لزم الأمر أن يكون مختصا في اللّغات . فهذا المقدّس يتقن ثلاث لغات بأكملها ليستعمل اللّغة المناسبة في المقام المناسب .

إنّ هذه التّحوّلات جاءت لتعلن في عصر الجاحظ عن تدشين مرحلة جديدة في تاريخ الحضارة العربيّة الإسلاميّة ، وهي مرحلة المفارقة بين التطوّر الإقتصادي وتدهور القيم الأصيلة فقد تلاشي مبدأ إغاثة الملهوف ، ونصرة الضّعيف والجّهاد في سبيل الله وترك مكانه لمبدإ الفردية المطلقة و« الإنعزاليّة » الفجّة . إنّه مناخ الشكّ في الآخرين ، وعدم الثقة بهم ، والخوف من المستقبل القادم ، ولعلّ الإدخار الإقتصادي جاء نتيجة للخوف من المصير المجهول والشكّ في جدوى الحاضر وعدم الإيمان به . وإذا ما عرفنا أنّ الإدّخار ليس عمليّة سهلة وإنّما يتطلّب اقتصادا في النفقة وحسابا دقيقا للمصاريف . تأكّدنا من أنّ البخل بصفته قيمة اخلاقيّة واجتماعيّة لم يكن الوجه الآخر للإدخار فحسب ، وإنّما كان نتاجا لما وصل إليه عالم المدينة العربيّة والإسلامية من تطوّر ، مدينة دفعت ساكنيها من الذين عرفوا قيمة المال ، وصعوبة الحصول عليه إلى الإدخار بجمع المال ، ومنعه قصد مواجهة المستقبل الغامض والمخيف .

44) الجاحظ : البخلاء ص 52 ـ 53 .

45) المصدر نفسه : ص53 .

ورغم أنّنا لا نسلّم بصحة ما رآه الحاجري من أنّ طبقة التّجار الأثرياء في البصرة وبغداد تقابل الطّبقة البورجوازيّة في الغرب ، لاختلاف الظروف الزمانيّة والمكانيّة التي وجدتا فيها ولاختلاف نظرتهما إلى العالم ، رغم أنّهما يشتركان في الرّغبة في تخزين المال وتثميره ، فإنّنا نشاطره الرأي من أنّ البخل كان مكوّنا من مكوّنات الايديولوجيا الأخلاقيّة للتاجر العربي والمسلم في عضر الجاحظ . هذه الايديولوجيا التي تسرّبت إلى بعض الفئات الإجتماعية الأخرى واستقطبتها في الواقع التاريخي . يقول طه الحاجري « وهناك ظاهرة اجتماعية متّصلة بهذه الحالة أشدّ الإتّصال ، وتعد في حقيقة الأمر من أولى العوامل المؤثرة في قيامها وهي نشوء طبقة التّجار الأثرياء في البصرة وبغداد ، وهي الطبقة التي تقابل الطّبقة البورجوازيّة في الغرب وكانت تلك الطّبقة في البصرة أعظم اذ كانت ثغر العراق ، والمركز التجاري الخطير الذي يصل الشرق بالغرب ، والذي يستقبل متاجر الهند وجزر البحار الشرقيّة ، ومن أجل ذلك كانت تسمّى أرض الهند كما ينصّ على ذلك المسعودي في مروج الذّهب وأمّ العراق كما يذكره في ثمار القلوب[46] ثم يضيف قائلا « وهذه الطبقة هي بطبيعتها أكثر النّاس تقديرا للمال ، وأشدّهم مغالاة به ، وحرصا عليه مع اختلاف أفرادها في هذا ، وفي تقرير هذه الصّفة الغالبة عليهم يقول الثعالبي « ومعلوم أنّ البخل في الطّفيف مقرون بالتجارة والتجار هم أصحاب التربيح والتكسّب والتدنيق »[47] .

إنّ مصطلح « الصفة الغالبة » الذي استعمله طه الحاجري يتميّز في نظرنا بدقّة علمية لا متناهية سواء كانت مقصودة أو غير مقصودة ، فربط البخل بالتاجر التبادلي لا يجب أن يكون ربطا ميكانيكيّا مبسّطا يجعلنا نسلّم بنتيجة تعميميّة مغلوطة وهي أنّ كلّ تاجر إنّما هو بخيل بالقوّة وذلك ما يتنافى مع الحقيقة التاريخية . غير أنّ القول بأنّنا لا يمكن أن نربط بين البخل والتّجارة لأن ليس كلّ تاجر بخيلا هو الوجه الآخر للفهم الميكانيكي المبسّط للظواهر الإجتماعيّة والتاريخيّة الذي أشرنا إليه . أمّا أن نقول بأنّ البخل هو « الصفة الغالبة » على التجّار التبادليين في المدينة العربيّة والإسلاميّة التجاريّة في العصر الوسيط ، فذلك ما يدعّمه الواقع التاريخي وما تدعّمه كما ستتبيّن بعد ذلك المدوّنة التي بين أيدينا « كتاب البخلاء » .

---

46) طه الحاجرى : مقدمة البخلاء ص36 .

47) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

لقد أشار صالح أحمد العلي إلى أن الحياة العربيّة أصبحت منذ القرن الأول للهجرة مرتكزة على التّجارة وأن بخل التجّار وسوء خلقهم قد خلق انتقادات واسعة ضدّهم لم تصل إلى حدّ انتقاد التجارة الّتي شرّعها الدّين ، يقول العلي « لقد انتقد البعض بخل التجّار أو سؤ خلقهم ، ولكن لم يوجد نقد للتجارة الّتي أمر بها الله[48] بيد أنّ مذهب البخل لم يتبلور باعتباره ايديولوجية للتاجر التبادلي إلا بعد اكتمال نمو المدينة العربية والاسلامية لتتخذ طابعا تجاريّا صرفا . فلم يتبلور البخل بصفته مذهبا له مكوّنات ثابتة كشف عنها الجاحظ في كتاب البخلاء إلّا مع أواسط القرن الثاني للهجرة أي مع تكوّن طبقة من التجّار ثابتة لها قاعدة صلبة في البنية الإقتصادية للمجتمع ، فيكون البخل في البصرة نتاجا تاريخيا لتحولّها من مصـــر إلى مدينـــة أو من مدينة عسكرية إلى مدينة تجارية فمن المستبعد بل قل من المستحيل أن يكون « مذهب البخل » قد بدأ في التشكّل مع بدايات تكوين البصرة على الأقلّ في النصف الأوّل من القرن الأول للهجرة ، فمعظم سكّان البصرة الأوّلين قد جاؤوا من البادية مع قليل من الثروة والمال أمّا الأغنياء القليلون منهم « فقد اقتصرت ثروتهم على المواشي والأبل والخيل وكلّها تلعب دورا وسيطا في حياة الأمصار التقليدية »[49] .

فأغنياء البصرة الأوائل لم يكونوا تجارا ، وللنقد عندهم قيمة عرضية ، كما أن ثروتهم لم تمنعهم من التّمسك بالموروث الثّقافي الذي حملوه معهم في تقاليدهم وعاداتهم ، يقول العلي « ويتجلّى من أشعارهم وقصائدهم والحكايات والأمثال المرويّة عنهم أنّهم كانوا يمجّدون السّخاء والبذل ، والكرم ويحتقرون البخل والشحّ وقد ظلوا محتفظين بهذه المثل الأخلاقيّة أمدا طويلا حتّى بعد استقرارهم في البصرة »[50]

مازال أغنياء البصرة في بداية تكوّنها جاهلين لمبدإ الاقتصاد في النفقة والتثمير للمال لا لأن أخلاقهم بدويّة تنبذ البخل ، وتمجّد الكرم فقط ، وإنّما لطبيعة تكوينهم الإجتماعي وموقعهم في الحياة الاقتصادية الذي جعلهم يلعبون دورا وسيطا في حياة الأمصار التقليدية ، وأعاق تحوّلهم إلى طبقة ثابتة من « الرأسماليين » . غير أن

48) صالح أحمد العلي : التنظيمات الإجتماعية والإقتصادية في البصرة في القرن الأولى هجرى ص 021 الهامش .

49) المـرجع نفسـه : ص 209 .

50) المـرجع نفسـه : ص209 ـ 210 .

التحوّلات الإقتصادية السّريعة والتّراكمات الماليّة الهائلة خاصّة مع بداية القرن الثاني للهجرة قد حكمت على هؤلاء إمّا بالتّكيّف مع الأوضاع الإقتصادية الجديدة أو الإنسحاب إلى هامش الحركة الإقتصادية والإجتماعية. ومن ثمّة أنجبت المدينة العربية والإسلامية مولودها النموذجي : التاجر التبادلي الذي يعرف قيمة النقود وأهمّية الاقتصاد والاستثمار ، وهو ما أطلق عليه الجاحظ مرّة بخيلا وأخرى صاحب الجمع والمنع أو المقتصد في النفقة والمثمّر للمال.

ومن هنا فإنّ النتيجة الهامّة التي نصل إليها هي أنّ البخل ليس إلّا نتاجا تاريخيّا لطبقة التجّار الجدد الذي سمّاهم الحاجري بمحدثي النعمة (Les Nouveaux Richards) الذين أفرزتهم التحوّلات الاقتصادية التي بدأت منذ أواخر القرن الأول للهجرة لكي تصل إلى أوجّها مع أواسط القرن الثاني إلى منتصف القرن الثالث للهجرة أي مع عصر الجاحظ . إن ثروة هذا التاجر ليست الأغنام والابل والخيول وإنما ثروته متكوّنة أساسا من النقود التي دفعته الضرورة الإقتصاديّة لتثميرها والاحتراز من اخراجها ، بجمعها ومنعها في الآن نفسه . هذا التاجر مرتبط بالواقع المادي الذي أفرزه ومتمسّك به ، فلم تعد له علاقة بالعرب الأوّلين الذي استوطنوا الأمصار الجديدة الا علاقة نسب باهتة لا تغنيه ولا تسمنه ، هذا إذا كان من العرب أما إذا كان من الأعاجم المسلمين أو غير المسلمين الذي استقطبتهم النّهضة الاقتصاديّة والإقلاع التجاريّ في المدن الجديدة فلسنا بحاجة إلى الإشارة بأنّ لا علاقة لهؤلاء بثقافة العرب البدويّة وقيمهم وأمجادهم الموروثة.

إنّ هؤلاء التجّار الجدد قد افتكوا مواقع الأغنياء القدامى الذين لم يستطيعوا التلاؤم مع التحوّلات الجديدة لأنهم كما يقول صالح أحمد العلي « أناس جدد يفهمون الأوضاع الجديدة ويكونون أقدر على اكتساب الثّروات من هذه الوسائل الجديدة »[51].

إنّ هذا الفهم يتجلّى في أحد أبعاده في اتّباع مذهب البخل بصفته رؤية للعالم والمعاملات الإنسانية. فالبخل ظاهرة قديمة جديدة في الآن نفسه ، فهو ظاهرة

---

51) أحمد صالح العلي: التنظيمات الاجتماعية والإقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري : ص :215 .

قديمة لأنّه وجد ملازما للكرم ونقيضا جدليا له حتّى في المجتمع العربي قبل أن يظهر الإسلام نفسه ، ولكنّه ظاهرة جديدة لأنّه تحوّل إلى مذهب كامل سمّاه الجاحظ بمذهب الإقتصاد في النفقة والتثمير للمال ، وأحدث شرخا في التصورات السّائدة للمعاملات الإجتماعيّة وانقلابا خطيرا في الجهاز الأخلاقي للمجتمع مؤذنا باندلاع الصراع الإجتماعي . ولكن أيّ صراع اجتماعي هذا الذي نتحدّث عنه ، وما هي المبرّرات المعرفية التي تخوّل لنا استعمال هذا المفهوم في سياق بحثنا ؟ .

الباب الثاني

المال محور الصّراع الاجتماعي

1 ـ مفهوم الصراع الإجتماعي

إنّ وضع مسألة الصراع الإجتماعي في عصر الجاحظ من خلال كتاب البخلاء على بساط البحث يقتضي بالضّرورة طرح الأسئلة المتعلّقة بماهيّة الصراع الإجتماعي ؟ إلى أيّ حدّ يمكن فصل مفهوم الصّراع عن بعض المفاهيم الّتي يمكن أن تلتبس به كمفهوم التناقض ؟ ثم ماذا نعني بالإجتماعي (Le Social) ، وما هي حدوده وعلاقته بالمستوى الإقتصادي والثقافي ، هل هو جماع هذا وذاك أو هو لا هذا ولا ذاك ؟ .

هذه الأسئلة تستمد دلالتها من كونها ترمي إلى تدقيق النظر في استعمال المفاهيم الّتي كثيرا ما يقع الخلط بينها لشدّة التباسها ببعضها البعض .

إن مفهوم الصّراع الإجتماعي مفهوم سوسيولوجي اجرائي (opératoire) حديث ، وحداثته لا تعني البتّة أنّنا لا نستطيع أن نجريه على موضوع قديم « كتاب البخلاء » فلعلّ تجدّد الأثر القديم وحيويّته يستوجب المنهجيّة المعاصرة الّتي تجعله مفتوحا على العصر ومنخرطا في هومه كما تمكّننا من ردم الهوّة الزمنيّة الّتي تفصل زمن الكتابة عن زمن القراءة .

ولذلك فإن مفهوم الصّراع الإجتماعي الذي تبلور مع علم اجتماع الثقافة المعاصر يعيننا على تلمّس الخيوط الّتي تتحكّم في جدلية النتاج الثقافي ، والأدبي بالمجتمع كما تبرز لنا كيف أنّ الأثر الثقافي ليس مجرّد انعكاس للواقع وإنّما هو جزء مهمّ منه إنْ لم نقل الأهمّ فيه . فالحديث عن الصّراع الإجتماعي في عصر الجاحظ من خلال كتاب البخلاء يثير عدّة مسائل تتعلّق بطبيعة هذا الصراع وأطرافه ، فهل أن الواقع التاريخي يتيح لنا مشروعيّة الحديث عن الصّراع ؟ وما هي الحجّة النظرية والفكرية الّتي أتاحت لنا هذا الإختيار « الصراع » ، وليس التناقض أو التناحر مثلا ، وهذه

المفاهيم تكاد تلتبس به . غير أنّها مفاهيم حافّة به تحوم حوله ولكنّها لا تؤدّي المعنى الذي يؤدّيه .

إنّ الصّراع لا يمكن أن يكون إلا نتيجة للتناقض الذي يسبقه زمنيا في الواقع التاريخي ولكن ليس بالضّرورة أن يفرز التناقض الصراع فعلى هذا النحو تتحوّل الحركة الإجتماعيّة إلى حركة آلية ، وهو فهم مبسّط وميكانيكيّ لصيرورة المجتمع لأنّه لا يغيّب دور العامل البشري بصفته محدّدا أساسيًا في العمليّة التاريخيّة فحسب بل يختزل الظّروف الموضوعيّة إلى قدر ميتافيزيقيّ مسلّط على حياة الإنسان .

إنّ التناقض الإجتماعي ينبثق من تضارب المصالح الماديّة بين الطّبقات أو الفئات الإجتماعية وهو تناقض مصدره المال أو ما يتبعه من وسائل العيش المادية وقد يتحوّل هذا التناقض إلى صراع إذا ما توفّرت العوامل الذّاتيّة لذلك أي توفّر الوعي بهذا التناقض وبطريقة حلّه وتجاوزه أي أن يقع انزياح التناقض من مستوى الواقع المادي إلى الواقع النّظري والفكري ، وبذلك يتحوّل التناقض من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل ، ومن المحسوس الاجتماعي إلى المجرّة النظري ، ومن واقع الحياة إلى واقع الثقافة بمستوياتها السياسيّة والايديولوجيّة .

فأن يكون المجتمع العربي الإسلاميّ في عصر الجاحظ قد عرف تناقضا اجتماعيا بين البخلاء وفئات المجتمع الأخرى ، محوره المال والنّظرة إلى الاقتصاد والعلاقات الإنسانيّة . فهذا غير كاف وحده لكي نتحدّث عن صراع اجتماعي ، كما أنّ روح التكتّل والتّضامن التي سادت داخل المجتمع العربي الإسلامي في عصر الجاحظ سواء من البخلاء أو معارضيهم ، وما يتبع ذلك من جدل فكري وخصومات نظرية ، غير كاف أيضا لنتكلّم عن الصّراع ، أمّا أن يتحوّل هذا التناقض من الوجود في ذاته إلى الوجود لذاته لينخرط في العمليّة التاريخية في شموليّتها وبمستوياتها الايديولوجيّة والمعرفية فذلك هو التّناقض في شكله المكثّف أي الصراع ، صراع انطلق من المال « من الدّرهم والدّينار والكساء والرغيف » ليصل إلى المنطق وسنّة الأسلاف ، وسيرة السّابقين والموروث الثقافي والدّيني بغية إعادة تأسيسه على نحو يخدم مصالح أحد الطّرفين .

كما أنّ ظاهرة البخل لم تتجاوز بعدها الإقتصادي لتندرج ضمن الجدل الفكري الشفوي فحسب بل وجدت في شخص الجاحظ رجلا فنّانا قادرا على صياغة ذلك

التناقض ضمن أثر فني متناسق البناء قدّم في شكل كلام مكتوب ومدوّن ، فدخلت ظاهرة البخل تاريخ المعرفة من بابه المؤسس وهو الكتابة . فنحن اذن أمام تعقيد مزدوج ، التناقض حول المال أفرز تناقضا فكريا ، وهذا الجدل الفكري في شكله البسيط الشفوي الذي يجب أن نتمثّله في شكل نقاشات ، ومواقف تحدث للبخيل في علاقاته اليومية بالآخرين أنتج شكلا معقّدا هو «كتاب البخلاء» باعتباره إفرازا مكثّفا وأرقى للتناقض الإجتماعي عينه وهو ما اصطلحنا على تسميته بالصّراع .

ومن هنا نصل إلى نتيجة هامّة يمكن اختصارها : الصراع ليس إلا التّناقض في شكله الأرقى والمكثّف أي الإيديولوجيا بصفة عامّة في هذا السياق والكتابة خاصة لأنّها الوحيدة القادرة على تطوير الصراع بادراجه لا في تاريخ المعرفة فحسب بل ضمن تاريخ الإنسانيّة الشّامل ولكنّها تقدّمه إلى التاريخ من وجهة نظر مقصودة لأنّه ليس هناك كتابة بيضاء فوق التناقضات كما سيتّضح لنا بعد ذلك عند تحليلنا لموقع الجاحظ من الصّراع ودوره فيه .

تدخل الكتابة الظواهر الإجتماعية في التاريخ في شكله المطلق بل قل أنّ الكتابة تسمو به بانتشاله من نسبيته والسعي به إلى رحابة المطلق فيتخلّص التاريخ من أبعاده النسبيّة : الزمان والمكان بدون أن يفقدهما ، هكذا بواسطة كتاب البخلاء انفلتت ظاهرة البخل في عصر الجاحظ من أسر القرن الثالث ومن ربقة المكان : البصرة ومرو ، وغيرهما من المدن العربية والإسلامية لتصبح ظاهرة كل الأزمنة وكلّ الأمكنة ويتجدّد الصّراع مع كلّ قراءة فينخرط القارىء في الصّراع رغما عنه .

لم يكتب الجاحظ البخلاء بمحض الصدفة ، ولا بدافع السّخرية فقط ، وإن كانت السخرية نفسها تمثّل موقفا كاملا من البخل يجب دراسته ، وإنّما بدوافع اجتماعيّة وتاريخيّة عميقة ، فتفكير الجاحظ في الكتابة عن ظاهرة البخل ، وجمع النّوادر والسّهر على حبكتها وصياغتها لتخرج على أحسن وَجْهٍ مؤدية لوظيفتها الفنية والتعبيرية إنّما يدلّ على أنّ الأمر على غاية من الأهميّة فالتناقض وصل إلى أوجه ولا بدّ أن ينعكس على الاهتمامات الفكرية لِرجل فكر من أهمّ مفكريّ عصره .

ونحن حين نسلك هذا المسلك في التحليل فإننا نستند إلى علم اجتماع الثّقافة المعاصر الذي يربط بين جودة الأثر من الناحية الفنيّة والأسلوبية ونضجه ، ونضج

الصراعات الإجتماعيّة التي ظهر خلالها ، فيكون بذلك كتاب البخلاء نتاجا طبيعيًا لتحوّل التناقض إلى صراع ، فما كان له أن يظهر تاريخيًا لو لم تكن العوامل الموضوعيّة قد نضجت وساعدت على ظهوره ، لا يجب أن نضخّم العوامل الموضوعيّة على حساب القدرات الفنية والنفسية للفرد كما تفعل السوسيولوجيا الكلاسيكية كما لا يجب أن نضخّم دور الفرد الذاتي على حساب الواقع الموضوعي ونكون قد سقطنا في سلبيات البحث البسيكولوجي التقليدي بل ينبغي أن نتمثّل العلاقة الجدليّة العميقة التي تربط عبقرية الفرد المفكر بظروف الواقع الحافة به .

وعلى هذا النحو يصبح كتاب البخلاء نتاجا مركّبا لا لنضج التناقض الإجتماعي في عصر الجاحظ فحسب بل لنضج هذا الرجل فنيا وفكريا ، غير أنّ تحديد مفهوم الصراع لا يحلّ وحده المشكلة فما الذي يبرّر لنا نسبة الصّراع إلى الاجتماعي ؟ ولماذا لم ننسبه إلى الثّقافي والاقتصادي مثلا ؟ ثم ما هي حدود « الاجتماعي » الذي نتحدّث عنه ؟

إن مصطلح الإجتماعي يحيلنا على المجتمع بوصفه مجموعة من الأفراد تجمعهم علاقات تعامل يومية ومادام المجتمع ليس كتلة من الأفراد جامدة وعلاقاته ليست ثابتة بل متحركة ومتجدّدة دائما داخل الكلّ الإجتماعي ، فلا بدّ أن ننظر إلى هذا المجتمع ليس في العلاقات التي تنتظم فيها هياكله فقط بل أن نرصد هذه العلاقات التي تشمل كلّ ميادينه الاقتصادية والثقافية والسياسية إن لزم الأمر ، وما التفريق بين هذه المستويات إلّا للضرورة المنهجيّة والمعرفية التي تستوجب التصنيف والتبويب وتمييز الأشياء عن بعضها البعض ، غير أنّه في الحقيقة التاريخية لا مكان لفصل الاقتصادي عن الثقافي أو السياسي ، فهي مستويات متداخلة متشابكة بقدر ما يسهل التمييز بينها نظريًا يصعب في الواقع المادي التمييز بينها .

إنّ تاريخ المشكلة الأجتماعية الجزئية ، هو مشكل التاريخ في كلّيته وشموله . فلو نظرنا إلى « مشكلة البخل » في عصر الجاحظ باعتبارها نزعة اقتصاديّة وأخلاقيّة ، فلا يمكننا فهمها إلّا على ضوء التاريخ الذي احتضنها في كلّيته واستيعابه لكلّ مشاكل الحياة الماديّة منها والنفسية والثقافيّة ، ولذلك يصبح مفهوم « الإجتماعي » ضرورة معرفيّة قصوى لتمثّل ظاهرة البخل في مستوياتها المتعدّدة وفهمها في كلّ أبعادها . فاختيار « الاجتماعي » ، مفتاحا نظريًا للولوج إلى المسألة المطروحة إنّما يفسّر

باستحالة الفصل بين مشاغل المجتمع وصعوبة عزل الظواهر عن بعضها البعض ، فلا يمكننا بأيّ حال أن نجزء ظاهر البخل ، أو أن نفصل بين ما هو اقتصادي ، وبين ما هو نفسي ذاتي ومكوّن لشخصية البخيل نفسها أو ما هو فكري فلسفي ، نظرة البخيل إلى الإنسان والعالم .

فما اختيار « الاجتماعي » إلّا تعبير عمّا ذهبنا إليه بحكم أنّه يستوعب كلّ العلاقات الإجتماعيّة التي تربط الفرد بنفسه وبالآخرين إبتداء من مشاكل الحياة المادّية وصولا إلى المسائل الوجدانية ، وعلاقات الحوار والتفكير في المسائل الفلسفية والوجودية ومن ثمّة فإنّ الإجتماعي هو الإطار الذي يستوعب كل هذه العلاقات ويؤطرها .

غير أنّ العلاقات الإجتماعية التي سبق أن قلنا أنها تتمّ بين الأفراد داخل الكلّ الإجتماعي ليست علاقات اعتباطية وإنما هي علاقات تواضع عليها هؤلاء الأفراد لتنظيم الحياة الإجتماعية ، فتكون علاقة الفرد بالآخرين مقنّنة ضمن سنن أخلاقية وسلوكيّة مضبوطة ممّا يجعل الفرد يتحرك ضمن بني إجتماعيّة تتجاوز إرادته فيجبر على تقبلها وفي أحسن الحالات يحاول تطويعها لميوله النفسيّة والفكرية إذا استحال عليه تجاوزها ، أو لم يرغب في ذلك . فلا بدّ من أن نعطي للمعيار الإجتماعي والأخلاقي (La norme sociale et morale) مكانته لفهم الصراع الإجتماعي في عصر الجاحظ .

إن المعيار الإجتماعي والأخلاقي الذي يتشكّل تدريجيًا في الصّيرورة التاريخية لا يخضع لشرعيّة كل أفراد المجتمع ، وإن كانت الايديولوجية المهيمنة تسعى دوما لأن يكون معيارها الإجتماعي والأخلاقي هو المقياس الوحيد للحكم على الأشياء ، والتفريق بين الخير والشرّ والفضيلة والرذيلة ، ورغم محاولات هذه الايديولوجية المتعدّدة لإقصاء المعايير الأخرى من الفاعليّة التاريخية فإنّ هذه المعايير تواصل فعلها في الواقع بالسعي إلى الإنتشار والذيوع لاستقطاب أكثر ما يمكن من الأفراد . غير أننا لو نظرنا إلى المعايير الإجتماعية والأخلاقيّة من هذه الزاوية المحدّدة فقط لأخطأنا الصّواب وجرّدنا الواقعة الإجتماعيّة من فضائها التّاريخي فما الذي يجعل الفرد يختار هذا النّمط من السلوك ويجتنب الآخر أو يعارضه ؟

تلعب هنا المؤسسات الإجتماعيّة دورها في ذلك كالعائلة ونظام المعرفة ، كما أنّ الظروف المعيشيّة للفرد ووعيه الإجتماعي يساهمان بقسط وافر ومحدّد في تحديد نظرته إلى

نفسه والأشياء والعالم الذي يحيط به فنشاط الإنسان المادي والفكري لا يتم بمعزل عن المجموعة بل ضمنها ، ومن خلال العلاقات التي تربطه بأفرادها ، فلا يمكن للفرد أن يمارس هذا النشاط مع كامل الفئات الإجتماعية . فلا يستطيع أن يكون في الآن نفسه عاملا فقيرا وتاجرا موسرا ، أو مثقفا علمانيا وفقيها متزهدا ، لكن هذا لا يعني أنّ أفراد المجموعة هم عبارة عن نسخ مطابقة لبعضهم البعض فالفرد لا بدّ أن يتميز عن الآخرين بتكوينه النفسي وشخصيته ، فالتجانس الذي هو العامل الرئيسي الذي يضفي على المجموعة حركيّتها وفعلها في التاريخ لا ينفي التمايز والاختلاف الذي يوجد بالقوة بين أفرادها ، بل أنّ هذا التجانس لا يمكن أن يحدث في الواقع إلّا نتيجة للتضاد في المصالح الماديّة والرؤى الفكريّة مع مجموعات أخرى من المجتمع ، هكذا نصل إلى تحديد العوامل الموضوعية التي تفرز اختلاف الأفراد في نظرتهم إلى الأشياء ، وسلوكهم مسلكا معيّنا في القيم والأخلاق ، ونبذهم لمسالك أخرى ، وتشهيرهم بها أحيانا كما هو الحال عند معارضي البخلاء .

فلو نظرنا إلى البخل باعتباره ظاهرة اجتماعيّة وسلوكيّة في عصر الجاحظ لوجدناه يتخطى الفرد البخيل إلى مجموعة البخلاء بأسرها ، أي أن البخل ليس مذهبا فرديّا في السّلوك يتبعه من شاء من أفراد المجتمع على اختلاف أوضاعهم ومشاربهم الفكريّة ، بل أصبح منظومة سلوكيّة وقيمية يتبعها مجموعة من البخلاء يربطهم بعضهم ببعض وضعهم الإقتصادي أولا وبالذات . فهم أغلبهم إن لم نقل كلّهم من التجار الأثرياء يتّفقون في نظرتهم إلى المال والاقتصاد والقيم الإجتماعية ، فأوّل عامل ساعد على تجانسهم بصفتهم فئة اجتماعية قائمة الذات ومستقلّة عن الفئات الإجتماعيّة الأخرى هو وضعهم الإجتماعي والاقتصادي المتميّز الذي جعلهم يتوخون مسلك البخل للحفاظ على مصالحهم ودرء الأخطار التي تهدّدهم من قبل فئات المجتمع الأخرى .

فالبخلاء ليسوا مجرّد مجموعة من الأفراد وجدوا في وضع مشترك فالنّظر إلى هذه الفئة من هذه الزاوية فقط إنّما هو إضفاء لمسحة ثبوتيّة عليهم ، فيجب أن نتمثّل علاقات التأثير والتأثر بين أفرادها داخل الكلّ وهي المجموعة التي جعلتهم متحركين فاعلين يدافعون عن مواقفهم ويصارعون معارضيهم .

إنّ البخلاء فئة تشكّلت بصفة طبيعيّة تلقائيّة ، فهي فئة غير مؤسّسة ، ولم تخضع في تكوينها إلى مقاصد قبليّة وإنّما تكوّنت ضمن المسار التاريخي ، وقد تمكّنت

من صياغة قواعدها وقوانينها التي تضبط كيفيّة سلوك أفرادها في الحياة اليومية وطرق تعاملهم مع الآخرين بصفة تدريجية غالبا ، ومنظمة أحيانا كتلك الحلقات التي كان يعقدها البخلاء يتدارسون فيها أمرهم ، ويعظون بعضهم بعضا ، وقد أورد الجاحظ أمثلة على ذلك كما سنتبيّن بعد ذلك في كتاب البخلاء .

على هذا النّحو فإنّ مفهوم الفئة الإجتماعيّة (Le groupe social) يبدو لنا المفهوم الأكثر مناسبة للتّعبير عن بنية هذه المجموعة وطبيعتها ، فاستعمال مفهوم الطّبقة الإجتماعيّة يثير المشاكل أكثر ممّا يحلّها فهو طريق محفوف بالمخاطر لا لأنّ هذا المفهوم معاصر واستعماله يطرح مسألة الإسقاط التاريخي فحسب بل لو سلّمنا بوجود طبقات إجتماعيّة في عصر الجاحظ على غرار ما هو موجود اليوم كما ذهب إلى ذلك شارل بيلا (Charles Pellat) في كتابه « الوسط البصري وتكوين الجاحظ[1] ، فأقرّ بوجود الطبقة البورجوازيّة والبيروقراطيّة في البصرة آنذاك لما استطعنا أن ندرج البخلاء تحت طبقة واحدة « البورجوازيّة » مثلا ، وإن كان أغلبهم من الأثرياء . فموقع البخلاء من الإنتاج ليس واحدا ، فنجد البخيل التاجر والقاضي كما هو في نادرة « كلام بكلام » ، أو أميرا كما هو في نادرة « كذب بكذب » أو أمرأو أمّ متوسطة الحال كمريم الصنّاع ، فلو جمعنا هؤلاء تحت طبقة واحدة سمّيناها « طبقة البخلاء » لزيّفنا الحقيقة التاريخيّة وجنينا تبعا لذلك فهما وهميّا ومقلوبا لطبيعة الصّراع الإجتماعي الذي شهد عصر الجاحظ تبلوره بين فئة البخلاء ، وبعض الفئات الأخرى من المجتمع العربي الإسلامي .

---

1) Charles Pellat: Le Milieu Basrien et la formation de Jahiz: p. 227--228.

2) المال في ايديولوجية البخيل التبادلية

إن الايديولوجيّة الأخلاقية للتاجر التبادلي لم تفرض فعاليّتها في عصر الجاحظ كما رأينا إلّا باستنادها على فئة جديدة وهي فئة البخلاء التي أفرزها تنظّم المجتمع على أسس جديدة قوامها المال والثّروة .

إنّ البخيل بسعيه الدّائم إلى الغنى والثّروة وجد في هذه الإيديولوجيا ضالتّه ، فدفعها إلى التطوّر والإنسجام . ولم يكتف باعتناقها فحسب بل ساهم في التّنظير لـ« مذهب البخل » بدفاعه عنه ، وممارسته له قولا ، وفعلا في الحياة اليوميّة . وكان يصطدم في هذه الممارسة بأفراد يتناقضون معه ، وينظرون إلى الحياة من زاوية مغايرة للّتي ينظر منها .

هذا الصراع ليس في جوهره إلّا صراعا حول طرق الحصول على المال ، وكيفيّة التصرّف فيه بل هو صراع من أجل المال نفسه . فالبخلاء على عكس ما يتبادر إلى الإذهان لأول وهلة ، لم يدفعهم الفقر إلى البخل ، فلو كان الأمر كذلك لهان ، وإنما الذي دفعهم إلى البخل هو فرط حبّهم للغنى وحرصهم على تكديس المال ، يقول الجاحظ في كتاب البخلاء « وإنما نحكي عن البخلاء الذين جمعوا بين البخل واليسر ، وبين خصب البلاد وعيش أهل الجدب »[1] .

يبدو الجمع بين البخل واليسر مفارقة عجيبة أثارت استغراب الجاحظ ، فعادة ما يدفع الفقر إلى البخل ، ولكنّ بخيل القرن الثاني للهجرة كان ثريّا وأحيانا قد جمع بين ثراء المادّة وثراء الفكر ، فنحن أمام ظاهرة البخيل الغنيّ المثقف عادة الذي لا

---

1) الجاحظ : البخلاء ص122 .

يمسك المال ، ولا يعرف فقط لماذا يمسكه إنّما يتجاوز ذلك إلى التّنظير ، وتبرير فعله ، ومحاولة إقناع النّاس به ، وحثّهم على اتّباع نهجه ، وبما أنّ البخيل كغيره من أفراد المجتمع لا يستطيع أن يعيش منعزلا بدون أن يدخل في علاقات اجتّماعية ، علاقات عمل وسكن وجوار ، علاقات يرفضها البخيل ولكن أجبرته عليها كينونته الإجتماعيّة . فإنّ حبّه المفرط للمال ، ومحاولة الحصول عليه بكلّ الوسائل لم يجعله يحرم نفسه من ملذّات الحياة ، ويمارس على ذاته قسوة رهيبة ورقابة مشدّدة فقط بل يمارس على الأخرين شتّى أنواع المخادعة ، والحيلة وصولا إلى الإرهاب والعنف أحيانا .

هكذا فإنّ البخل بكلّ مكوّناته الماديّة والايديولوجيّة قد أحدث في عصر الجاحظ توتّرا اجتماعيّا وصراعا حول المال والثّروات الإجتماعيّة . وإذا كانت هذه الثّروات كما صوّرها الجاحظ في كثير من الأحيان لا تتعدّى زقاق دبس ورغيف خبز ، وجدى مصليّ وكوز ماء ، فإنّ هذه « الثّروات » على عكس تفاهتها تعكس أهميّة الصراع وحدّته ، صراع لم يتوقّف عند حدود الأشياء الثمينة والأموال الوافرة وإنّما وطأ كل شيء حتّى وصل إلى الأشياء الزّهيدة التي لا قيمة لها تذكر ، ألا يثير الصراع حول كوز ماء الإستغراب والدّهشة حين يفاجئنا البخيل باستنجاده بالفلسفة ومفاهيمها : الجوهر والعرض وهو يرفض أن يعطي أمّه كوز ماء .

بيد أنّ الحديث على ابصّراع الإجتماعي بين فئة البخلاء، وبعض فئات المجتمع الأخرى حول قميص أو كأس لبن أو درهم بيدوا أمرا مبالغا فيه وتعسّفا على الواقع التاريخي ، ولكنّنا سرعان ما نتبيّن أن الصّراع الإجتماعي تنكشف أهميّته في البسيط العادي الذي لا يلفت الإنتباه عادة قبل أن يتجلّى في مجالات هامّة ومعقّدة من الحياة اليوميّة . لذلك فإنّ أهميّة السوسيولوجيا المعاصرة لا تكمن في رصد الصراعات الإجتماعيّة داخل المزارع ، وورشات الشغل فحسب ـ فقد أخذت هذه الصّراعات حظّها من الدّراسة والبحث ـ وإنّما في فهم الصّراعات الإجتماعيّة في المجالات البسيطة من الحياة اليوميّة وتتبّعها حتّى على مائدة الطّعام* .

*) نعني بالسوسيولوجيا المعاصرة ، تلك التي تهتمّ بتتبع الايديولوجيا في الأنظمة الدالة كاللّباس والموضة (انظر بارت ـ Barthes ـ في نظام الموضة « Système de la mode » أو في كتابه : أساطير « Mythologies » وان كانت مثل هذه الدراسات تندرج ضمن ما يسمّى بعلم العلامات La semiologie فإنّا نرى فيها منحى سوسيولوجيا جديدا لأن المواضيع التي تهتمّ بها هي مواضيع سوسيولوجيّة .

فالمال لا يعني ـ ومن خلال كتاب البخلاء ـ الدّراهم والدّنانير فقط ، وإنّما حاجات الحياة المادية ، التي تنطوي على الأشياء الزّهيدة أكثر ممّا تنطوي على الأشياء الثمينة ، فيحرص البخيل على الحفاظ عليها أكثر ممّا يحرص على الحفاظ على نفسه . ولهذا فإنّ الضّرورة المنهجيّة تقتضي قبل أن ندخل في الكشف عن مظاهر الصراع المباشر بين البخلاء ، وخصومهم حول المال أن نكشف عن رؤية البخيل للمال ذاته لأنّ نظرة البخيل إلى المال هي التي ستفرز ما اصطلحنا على تسميته بالصّراع الاجتماعي .

يقول أحد البخلاء « المال زاهر نافع مكرّم لأهله معزّ ، والحمد ريح وسخرية واستماعك له ضعف وفسولة »[2] يتّضح من هنا أنّ البخيل متفائل بالمال ، فهو طريق إلى العزّة والكرامة ، وماعدا ذلك من القيم سخرية وضعف . فالحمد بصفته قيمة عربيّة اسلاميّة تقليديّة ليس في نظر البخيل إلّا فسولة وريح عابرة تهب ولا تترك لصاحبها شيئا محسوسا ينتفع به . المال وحده النافع ، والمنفعة هي بوصلة البخيل التي يهتدي بها في وجوده الاجتماعي ـ إنّها تقوده في الحكم في الأشياء وفي تحديد علاقاته بالآخرين ، فالمال نافع محمود وغير النافع مذموم وإن كان الحمد الذي لا يضرّ .

تبدو علاقة البخيل بالمال علاقة ودية وقد تتطور هذه العلاقة إلى حبّ جنونيّ مفرط ولكنّه أحاديّ الجانب ، من البخيل إلى المال ، أي من الانسان إلى الشيء الجامد الذي لا يمكن أن يبادل الحبّ ، وقد يرتفع البخيل بالمال لا إلى مرتبة الإنسان المعشوق فقط ، وإنما إلى مرتبة الاله الذي يتطلّب حبّه صلوات وطقوسا . فحبّ البخيل للمال أشبه ما يكون بالعشق الصوفي فيه معاناة ومناجاة ، واستبطان بغية الذوبان في ذات المعشوق ، يقول الجاحظ : « وحديث سمعناه على وجه الدّهر ، زعموا أنّ رجلا قد بلغ في البخل غايته ، وصار إماما ، وإنّه كان إذا صار في يده الدّرهم ، خاطبه وناجاه وفدّاه واستبطأه وكان مما يقول له « كم من أرض قطعت وكم من كيس قد فارقت ، وكم من خامل رفعت ومن رفيع قد أخملت ، لك عندي أن لا تعري ولا تضحى » ثم يلقيه في كيسه ، ويقول له أسكن على اسم الله في مكان تهان ولا تذلّ ولا تزعج منه وإنّه لم يدخل فيه درهما قطّ فأخرجه »[3] .

---

2) البخلاء : ص :62 .

3) المرجع نفسه : ص161 .

فلاشكّ أنّ الوصول إلى حبّ المال على هذا النحو ليس بالأمر الهيّن وإنما يتطلّب إجهادا كبيرا واغراقا في فلسفة البخل ، ولا يفوتنا أن نشير إلى أنّ البخيل في هذه الحالة « قد بلغ في البخل غايته » ، فلم يعد مريدا مبتدئا وإنّما إماما مرشدا . وليس من المبالغة أن نقول أن الدرهم هوإلاهالبخيل القادر الذي يقوى على كلّ شيء ، فما القدرة التّي تستطيع أن ترفع الخامل ، وتحمل الرفيع غير قدرة الله ؟فإلاه البخيل إلاه مجسّم مادي ، فبعد أن يصير في يده ، ويخاطبه ، ويناجيه ويفديه ، يواصل البخيل طقوسه الوثنية ، فيضع الدرهم في الكيس كما يضع الوثنيّإلاههفي مكان آمن مخافة أن يذلّ أو يهان أو يزعج .

وإذا كان الدّرهم قد خلق لقضاء الحاجات ، وليفارق الكيس ضرورة ، وينتقل من يد إلى أخرى لأنّ وظيفته تكمن في الإنتقال من إنسان إلى انسان ، ومن مكان إلى مكان ، وجوهر وجوده هي الحركة المستمرّة والمطلقة التّي يصاحبها سكون نسبيّ ، فبمجرّد الوصول إلى كيس البخيل تتلاشي وظيفته الوجوديّة بعدم اخراجه قطّ من الكيس .

إن الثّبات الذي تضفيه ممارسة البخيل على الدّرهم والنقد عامّة ، ثبات نسبيّ ، فإذا اقتضت مصلحته ، أن يخرج من ماله درهما ، فلا بدّ أن يكون ملازما للحذر الشّديد ، وأن يكون المكان الذي أخرجه إليه أكثر أمنا له من الذي كان فيه . يقول ابن التوأم « واحذر أن تخرج من مالك درهما حتّى ترى مكانه خيرا منه ، ولا تنظر إلى كثرته ، فإن رمل عالج لو أخذ منه ولم يردّ إليه ، لذهب عن آخره »[4] . ، يميل البخيل ميلا متطرّفا إلى حفظ المال ، وشلّ حركته في المعاملات الإقتصاديّة ، وبقدر ما يحرص على تجميد حركة الدرهم في الدّورة الإقتصادية يضفي عليه حيويّة وحركيّة ليست من سمات الشيء الجامد ، يقول ابن التوأم «ولا تغترّ بقولهم مال صامت فإنّه أنطق من كل خطيب ، وأنمّ من كل نمّام فلا تكترث بقولهم هذين الحجرين ، وتتوهم جمودهما وسكونهما وقلّة ظعنهما وطول اقامتهما . فإنّ عملهما وهما ساكنان ، ونقضهما للطبائع وهما ثابتان ، أكثر من صنيع السمّ الناقع والسبع العادي »[5] .

---

4) المصدر نفسه : ص 171 .

5) المصدر نفسه : الصفحة نفسها .

ينفي البخيل عن المال أن يكون صامتا متحجّرا ، فلا يمنحه خاصيات الإنسان العادي فحسب ، وإنّما يطبعه بطابع انساني خلاّق ، فالمال لا يتكلّم فقط وإنّما يبدع في الكلام ، إنّه متكلّم مثالي خطيب لا يسمعه ولا يتأثّر بخطبه إلا من رقّ حسّه ورهف فوصل إلى درجة البخيل المثالي .

ولكنّ المال بكل ما يوحي به من اغراء وفتنة وخلق يخفي وراء ذلك روحا عدوانية ونزعة شرّيرة كيف لا ؟ وهو « أنمّ من كل نمّام وصنيعه أكثر من صنيع السمّ الناقع والسبع العادي » . فبقدر ما يحبّ البخيل المال إلى حدّ الهوس والجنون ، يخافه إلى درجة الهلع ويخشي تقلّباته لأنّ الدّرهم في نظره صاحب نزوات ، لا يستقر على قرار ، ولا يمكث على حال فلابد من الريبة والإحتراز منه ، وعدم الثّقة به ، كما ينبغي أن يحرس بشدّة وأن تتوفّر في صاحبه صّحة العقل فإذا ما انفلت من عقاله ردّه إلى وثاقه أي إلى الكيس . يقول ابن التوأم « واعلم أن التخلّص من نزوات الدرهم وتقلّبه والتحرّز من سكر الغني وتقلّبه شديد ، فلو كان إذا تفلّت كان حارسه صحيح العقل ، سليم الجوارح لردّه إلى عقاله ولشدّه بوثاقه ولكنّا وجدنا ضعفه عن ضبطه بقدر قلقه في يده »[6] .

هكذا فإن علاقة البخيل بالمال علاقة مزدوجة ، حبّ متطرف له وخوف شديد من تقلباته ، ونحن لا بد أن نتمثّل القلق الرهيب الذي يخيّم على عالم البخيل ويجعله ينقلب من النقيض إلى النقيض ، ومن الإنشراح والتفاؤل بالمال المزهر النافع إلى الإنقباض والتشاؤم . يقول عبد الرحمان الثورى وهو يخاطب ابنه « أي بنيّ إنما صار تأويل الدرهم « دار الهمّ » وتأويل الدينار « يدني إلى النار » إن الدّرهم إذا خرج في غير خلف ، وأخرج إلى غير بدل بقيت مخفقا ، معدما ، وفقيرا مبلطا »[7] . ثم يضيف الثوري قائلا « وتدعوه الضّرورة إلى المكاسب الرّديئة والطعم الخبيثة ، والخبيث من الكسب يسقط العدالة ، ويذهب بالمرؤة ويوجب الحدّ ، ويدخل النّار » .

---

6) البخـلاء : ص171 .

7) المصدر نفسـه : ص106 .

على هذا النّحو فإنّ المال كما يمكن أن يكون معزّا لأهله نافعا لهم ، فإنّ عدم التصرف فيه على الوجه الأكمل وهو في نظر البخيل باستثماره وانفاقه في خلف واخراجه إلى غير بدل يعود على صاحبه بالرّبح ، فإنّ شبح الإفلاس والفقر يهدّده ، وينذره بالهم ، ويدفعه إلى ارتكاب المعصية بتعاطي الأعمال المحرّمة فيحيد عن صراط الدين ومن ثمّة يدخل النار .

إن الإنحراف الأخلاقي كما يتّضح من خلال خطاب الثورى ليس اختيارا فرديا تمليه نزعات الإنسان وأهواؤه الخاصة ، وإنّما هو نتاج لحتميّة سماها البخيل « الضرورة » التي تدعو المرء إلى الممرسات الخبيثة ، إنّها الضرورة الاقتصادية ، الإجتماعية التي اختزلها البخيل في الفقر الماديّ الذي لا يتأتى إلا من التصرف غير المحكم في المال . وإن وفّق البخيل في الربط بين بنية المجتمع الإقتصادية وبين المستوى الأخلاقي والسلوكي ، فإنّ هذا الربط قد جاء عموميا وأحاديّ الجانب ، لم ينظر البخيل في أسباب الفقر الموضوعيّة ، ولم يتفطّن إلى طرق توزيع الثّروة في المجتمع ، والعلل الإقتصادية التي تكمن وراء انقسام المجتمع على ذاته في عصر الجاحظ ، فأرجع ذلك إلى اخراج الدّرهم والدّينار إلى غير موضعهما بدون أن يطرح على نفسه السّؤال المتعلّق بالعوامل الاقتصادية التي تجعل إنسانا يمتلك الدرهم والدّينار وتحرم الآخر من ذلك .

توهمّ البخيل أنّه وضع يديه على الأصل في حين أنّه لم يتلمّس إلا الفرع ، فجاء حلّه للخلاص من الفقر ذاتيا بانتهاج البخل مذهبا اقتصاديّا ، ففلسفة البخيل في المال فلسفة تجريبيّة ، لا يهتمّ بالمال إلّا وهو في يده ، وفي ظل الظروف الإقتصادية المتاحة له ، لا يفكّر في ما كان أو ما يمكن أن يكون بل في ما هو كائن فقط ، فالخلاص من الفقر لا يمكن أن يكون إلّا خلاصا تجريبيّا ينبثق من أحشاء الواقع ، واقع التجربة اليومية وهيمنة التجارة الواسعة ، وطغيان المال على العلاقات الإجتماعية .

إنّ الحلّ يكمن في غلق باب النفقة والمصاريف غلقا محكما وتاما لأنّ انفاق القليل يجرّ إلى انفاق الكثير ، يقول البخيل « أي بنيّ إنّ انفاق القراريط يفتح عليك أبواب الدوانيق ، وانفاق الدوانيق يفتح عليك أبواب الدراهم ، وانفاق الدراهم يفتح عليك أبواب الدنانير ، والعشرات تفتح عليك أبواب المئين ، والمئون تفتح عليك

أبواب الألوف حتّى يأتي ذلك على الفرع والأصل ، ويطمس على العين والاثر ، ويحتمل القليل والكثير »[8] . إنّ البخيل لا يمكن أن يتحلّى بصفة البخل إلا متى أدرك صغار الأمور قبل أن يدرك كبارها ، وأن يفكّر فيما لا يفكّر فيه عادة ويعطي أهميّة لما هو في أعين الآخرين تافها ، بل أن الشيء الهام في نظره ليس إلا مجموعة من التّراكمات التّافهة وهو فهم رياضيّ عقلاني لأنّه ينطلق من الصّغير إلى الكبير ومن الجزئي إلى الكلّي ، ومن البسيط إلى المركّب ، تقول معاذة العنبرية « ولست أخاف من تضييع القليل إلّا أنّه يجرّ تضييع الكثير »[9] . إنّ المنطق الرياضي لا يتحكّم في طريقة اخراج الأموال وانفاقها فقط ، وإنّما ينظّم عملية جمعها، ويدفع البخيل إلى الإدخار وتخزين المال. يقول أحد البخلاء « يا قوم لا تحقّروا صغار الأمور، فإن أوّل كل كبير صغير. ومتى شاء الله أن يعظّم صغيرا عظمّه ، وأن يكثّر قليلا كثّره، وهل بيوت الأموال إلّا درهم على درهم؟ وهل الدرهم إلّا قيراط إلى جنب قيراط »[10] .

إنّ المال قد سيطر على حياة البخيل بكلّ جزئياتها ، فلا يدع كبيرة ولا صغيرة إلّا وطبعها بتأثيراته ، لا شيء في نظر البخيل أهمّ من المال ، إنّه علّة وجود العالم ، فالدنيا ، أساسها المال ، وبدون هذا الأساس ، فإنّ الإنهيار سيكون مصيرها . يقول ابن التوأم « والدرهم هو القطب الذي تدور عليه رحا الدنيا »[11] . إنّ البخيل ينفي أن تكون الدنيا قد سبقت المال في الوجود ، فهو لا يتصوّر امكانيّة وجودها بدونه ، فبدل أن يكون المال كما هو في الحقيقة التاريخيّة افرازا دنيويا ، ونتاجا للتاريخ وحصيلة لتطوّر العالم فإنّ البخيل لا يمكن أن يرى إلّا عكس ذلك، فالدنيا والمال حقيقتان متلازمتان، تلازما سرمديّا.

إنّ الحضارة نفسها لم يبدعها الإنسان إلّا لحفظ المال وتنميته كما أنّ الثقافة والعلم لم يخلقا إلّا لهذا الغرض . ليست الثّقافة وسيلة لتنمية العقل البشري ، ولإثراء الشخصيّة الإنسانيّة وإنّما هي وسيلة للإثراء المادي ، ولتنمية المال ، وتخزينه ، يقول

8) البخلاء : ص106 .
9) المصدر نفسه : ص 33 .
10) المصدر نفسه :ص31 .
11) البخلاء : 170 .

الكندي « ولحفظ المال بنيت الحيطان وعلّقت الأبواب واتّخذت الصناديق وعملت الأقفال وتعلّم الحساب ، والكتاب ، فلم يتّخذون هذه الوقايات دون المال »[12] .

لا شيء في معاملات البخيل يترك للصدفة ، فكلّ شيء يخضع للحساب الدقيق ، والبخيل يمتلك قدرة كبيرة على الحساب واستشراف المستقبل ، ولنا في كتاب البخلاء أمثلة كثيرة على ذلك لعلّ أحسنها قصّة مريم الصنّاع التي استطاعت خلال اثنتي عشر سنة أي منذ ولادة ابنتها إلى يوم تزويجها أن تجمع لها الذهب والفضّة ، وتكسيها المروي والوشي والقزّ والخزّ وهي التي لم تكن ذات مال قديما ، ولا ورثته حديثا كما قال زوجها ولكن كل ما في الأمر هو أنّها منذ أن ولدتها إلى أن زوّجتها كانت ترفع من دقيق كلّ يوم عجنة حفنة ، فإذا اجتمع من ذلك مكّوك باعته . تفطّنت مريم الصنّاع ومنذ وقت مبكّر من حياة ابنتها أنّ الدقيق يمكن أن يصير ذهبا وفضّة ، و « أنّ حفنة دقيق إلى جانب حفنة دقيق مع طول المدّة قادرة على أن ترفع من قدر ابنتها يوم زفافها عند الأحماء » .

إنّ البخيل في هذه الحالة ليس تاجرا ، وإنّما امرأة من الطبقة المتوسّطة اتخذت البخل وسيلة للصعود في السلّم الإجتماعي والرقي إلى مستوى الخاصة المحظوظة التي تكتنز الذهب والفضّة ، وهذا ما نفهمه من قول الجاحظ « وعظّمت أمرها في أعين الخلق ورفعت من قدرها عند الأحماء »[13] . وإذا كانت مريم الصنّاع لم تصل إلى تحقيق مبتغاها إلّا بالتزامها الحساب الدقيق ، فإنّ هذا الالتزام الذي يشكّل عنصرا من العناصر الأساسيّة التي تكوّن الايديولوجيّة التي اصطلحنا على تسميتها « بايديولوجية التاجر التبادلي » لم يبق في حدود عالم التاجر التبادلي وإنما تسرّب إلى سلوك بعض أفراد الطبقات المتوسطة الذين رأوا في هذه الايديولوجية وسيلة ناجعة للالتحاق بالطّبقات العليا من المجتمع ، وطريقا ايجابيّا لتحقيق مستقبل أفضل .

لا تظهر نجاعة الحساب ، إلّا لكونه يضفي على التراكم المالي ، وهو القانون الموضوعي الذي يتحكّم في تنمية رأس المال التّجاري وهو ما عبّر عنه البخلاء نظريا فيما قاله أحدهم « القليل مع القليل يصير كثيرا » وما يمكن أن نجد له تجسيدا في

---

12) المصدر نفسه : ص 91

13) البخـلاء : 30 .

الممارسة التاريخية ، في قصّة التاجر الصغير الذي يبيع الفلفل بقيراط والحمّص بقيراط حتّى استطاع أن يصبح ملاكا عقاريّا كبيرا يمتلك الأراضي الشّاسعة « قد رأيت صاحب سقط قد اعتقد مائة جريب في أرض العرب ولربّما رأيته يبيع الفلفل بقيراط ، والحمّص بقيراط ، فاعلم أنّه لم يربح في ذلك الفلفل إلا الحبّة والحبّتين من خشب الفلفل ، فلم يزل يجمع من الصّغار الكبار حتّى اجتمع ما اشترى به مائة جريب »[14] . إنّ ما يلفت الإنتباه من خلال كتاب البخلاء هو أن الطريق إلى الثروة قد كان في عصر الجاحظ طريقا شائكا ومعقّدا . ولذلك رأت بعض الفئات الإجتماعية في البخل الاختيار المناسب الذي يستجيب إلى طبيعة مجتمع أصبح المال فيه قيمة للقيم . وليس من باب التعسّف التاريخي أن نقول أنّ عصر الجاحظ قد شهد بروز أنظمة فكريّة دقّقت المعاملات المالية وضبطتها في شكل قوانين ثابتة ممّا لا يجعلنا نتحرّج في أن نطلق عليها تسميات معاصرة كعلم الإقتصاد والمحاسبة ، ولنا في الكندي خير مثال للمحاسب المثالي الذي يضبط بدقّة لا متناهية مداخيله ومصاريفه ، ويعرف معرفة مطلقة كيف تتحرّك دواليب منشآته وفي رسالته التي بعثها إلى مستأجر داره يرى أنّ مؤجر الدار خاسر لا محالة لأنّ المصاريف التي ينفقها على شراء الدار ثمّ العناية بها تكون دفعة واحدة ، والمال عندما يخرج جملة يكون وقعه على ميزانية صاحبه أعظم ، في حين أنّه لا يتحصّل على ثمن الكراء إلا متقطّعا ، هذا إذا كان الكاري من الثقات أمّا إذا كان لئيما ، فإنّ الحصول عليه لا يكون إلّا بشقّ الأنفس . ولربّما فكّر المستأجر لضيق حاله ، أو لخبث نفسه في عدم دفع الكراء فتكون الخسارة كبرى ، يقول الكندي « إلّا أنّ الدراهم التي أخرجناها من النفقة كانت جملة ، والتي أخذناها على جهة الغلّة جاءت مقطّعة »[15] ، كما

14) البخـلاء : ص13 .

•) ثمّة تماثل قويّ بين قصّة هذا التاجر الصغير الذي يتحدّث عنه الجاحظ وقصص بعض التّجار التونسيين المعاصرين من بلدة عمراسن بالجنوب التونسي الذين بدأوا حياتهم في العمل التجارى على غراره يبيعون الحمص مثله ، « القلوب » بخمس مليمات (دورو) وخاصة « الفطائر » حتّى اجتمع لهم من المال ما اشتروا به المطاعم الفاخرة والمتاجر الكبيرة في العاصمة الفرنسية . ولسنا في حاجة إلى القول بأنّ هذه المقارنة ليست فيها أي تهمة أخلاقيّة .

15) البخـلاء : ص85 .

يقول« ومال الشراء يخرج جملة وثلمته في المال واسعة ، وطعنته نافذة ، وليس كل خرق يرقع ولا كل خارج يرجع »[16] .

غير أنّ الميزة التي تجعل الكندي مقتصدا بارعا ومحاسبا ماهرا هي معرفته بطبيعة رأس المال نفسه ، وادراكه لكيفية استثماره له على الوجه الأكمل ، فقد وصل الكندي إلى نتائج لم تصل إليها إلّا البحوث الإقتصادية الحديثة والمعاصرة ، فقد وصل إلى التفريق بين ما يسمّى في علم الاقتصاد الحديث برأس المال الثابت ورأس المال المتحوّل (le capital constant-le capital variable) ، فالدّار المجعولة للكراء ليست إلّا رأس مال ثابت ، بينما المال المستثمر في التجارة يعدّ رأس مال متحوّل ، والفرق بينهما هو أنّ الثاني ينمو على وتيرة سريعة على خلاف رأس المال العقاري الذي هو بطبيعته ثابت ، لا يمكن انماؤه أو تحويله ولذلك فإنّ تصريف المال المستثمر في العقارات في التجارة أجدى وأنفع مادامت الغاية هي الربّح ، يقول الكندي « وقلتم وإن كان تاجرا فتصريف ثمن الدّار في وجوه التّجارات أربح ، وتحويله في أصناف البياعات أكيس »[17] .

إنّ قدرة البخيل لا تكمن في تخزين المال في شكله النقدي واستثماره له على الوجه الأكمل ، وإنّما في قدرته الكبيرة على اعتصار المال من كل شيء والانتفاع من الأشياء المهملة التي تبدو للإنسان العادي غير صالحة ، ولا يمكن الإستفادة منها إطلاقا. وتتجلّى هذه القدرة العجيبة في الطريقة التي تصرّفت بها معاذة العنبرية في شاة الأضحية . فلم تترك معاذة جزء من الشّاة إلّا واستغلته ، فالفرث والبعر في نظرها حطب إذا جفّف عجيب بل أن قدرتها على الإستغلال تتضاعف ، في حين نرى أنّه لا امكانيّة لاستغلال قحف الرأس ، وسائر العظام بعد تكسيرها وطبخها تفاجئنا معاذة بأن العظام بعد طبخها تصلح أن تكون وقودا . لم يبق عضو من أعضاء الشاة لا صغيرا ولا كبيرا إلا وانفتح لها فيه باب الرأى إلّا الدم الذي إذا ما لم يوضع موضع الانتفاع به « صاركيّة في قلبها وقذى في عنيها وهمّا لا يزال يعودها »[18] ولم تسترح

16) المصدر نفسه : ص 88 .
17) المصدر نفسه : ص89 .
18) البخـلاء : ص 34 .

ولم تهدأ إلّا بعد أن رأت في الدم دباغا صالحا ، وهي التي تملك قدورا شامية جددا « وقد زعموا أنّه ليس شيء أدبغ ولا أزيد في قوتها من التّلطيخ بالدم الحارّ الدّسم »[19] .

وعلى هذا النّحو فإنّ البخيل في عصر الجاحظ بذكائه ، الكبير ونظرته الثاقبة كان يتعامل مع محيطه تعاملا دقيقا وواعيا ، إنّه لا يوظّف ذكاءه في علاقاته الإنسانيّة فقط وإنّما في علاقاته بالطبيعة أيضا ، لم يكتف بالنظر إليها من بعيد ومن موقع المتفرّج وإنّما حاول الكشف عن نواميسها بغية تطويعها إلى حاجاته . إنّ علاقة البخيل بالطبيعة علاقة خلق ، إنّه يخلق منها وسائل عيشه ، فلماذا يواصل البخيل اجهاد نفسه في البحث عن الحرّاق والقدّاحة وهو الذي سمع من صديقه البخيل « أنّ عراجين الإغداق تنوب عن ذلك أجمع » . فقد علّمه صديقه الثوري كيف تعالج ، يقول الشيخ البخيل وهو يتحدّث عن عراجين الإغداق « ونحن نأتي بها من أرضنا بلا كلفة »[20] ومن هنا يتّضح أنّ فئة البخلاء لا تكتفي بجمع المال النقدي ، ولا تهتم بالدّرهم والدّينار فقط ، وإنّما تخلق المال من الطبيعة ، ومن الأشياء الموجودة في باطن الأرض وما عليها . يتبع البخيل المال في كل مكان وينتهج كل الطّرق الموصلة إليه مهما تشعّبت وطالت ، يدفعه في ذلك حرصه عليه وحنينه الجارف إليه . فالبخيل مغامر و« كشّاف » يطلب المال في قعر البحار ورؤوس الجبال وهو كما يقول ابن التوأم » مطلوب في الوعورة كما يطلب في السهولة وسواء في بطون الأودية وظهور الطرق ومشارق الأرض ومغاربها »[21] .

فالبخلاء لا يستقرّون على قرار مادامت هناك امكانية لطلب المال ولو طافوا الدنيا وداروا مشارق الأرض ومغاربها . البخيل رحّالة : حياته رحيل مستمرّ من أجل الكشف عن المال : اللغز الأبدي الذي لا يمكن أن يحلّ مادام البخيل مسكونا بهاجسه ، فكلّما وصل إلى جمع القليل ، ازدادت رغبته في جمع الكثير وازداد شغفا في الطلب .

---

19) المصدر نفسه : الصفحة نفسها .

20) البخـلاء : ص 32

21) المصدر نفسه : ص190 .

ولا نبالغ حين نقول أن فلسفة البخيل الوجودية يمكن تلخيصها كالاتي : الحياة رحلة ومغامرة في طلب المال . فأن يكتسب الإنسان معني لوجوده في نظر البخيل هو أن يضطلع بمسؤوليته الوجوديّة المقدّسة « البحث عن المال » ولا يهمّ الوسائل التي تمكّنه من ذلك ، فكلّ الوسائل مشروعة في نظره لأنه لا يؤمن بالممنوعات ، فيدوس الأخلاق العامّة ويخترق المحرّمات . وحين نعلم أنّ مبدأ الغاية تبرّر الوسيلة هو الذي يتحكّم في ايديولوجية البخل ندرك كيف أن البخيل وهو يطلب المال لا يستنكف من استعمال المتناقضات بل أن النقائض عنده تتحدّ فلا فرق بين الكذب والصّدق والوفاء والغدر ، فلا تتهاوى القيم البشرية فحسب في ايديولوجية البخيل وإنّما الله ذاته يسقط ويتهاوى ، « يقتل البخيل الله » بأن يكفر به متى اقتضت مصلحته الماليّة ذلك ولا يتبادر إلى الأذهان ، أنّ البخيل العربي المسلم « إنسان نيتشوى » قد قتل الإلاهه عدميًا لأنّه شعر بعظمته وبسيطرته على العالم لأنّه سرعان ما يتدارك فيؤمن به متى استوجبت المصلحة الماليّة نفسها ذلك . فالكفر والإيمان وجهان لحقيقة واحدة هي حقيقة المال التي لا يعلو عليها حتّى الله في ايديولوجية البخيل ، يقول ابن التوأم وهو يتحدث عن المال « فطلبت بالعز ، وطلبت بالذل ، وطلبت بالوفاء وطلبت بالغدر وطلبت بالنّسك ، كما طلبت بالفتك وطلبت بالكذب وطلبت بالبذاء وطلبت بالملق ، فلم أترك حيلة ولا رقْية حتّى طلبت بالكفر بالله كما طلبت بالإيمان »[22] .

إنّ مبدأ البخيل هو ما يصطلح عليه حديثا بالوصولية وهو أن يصل المرء إلى مبتغاه حتّى وإن سلك طريقا مرذولا ومدنّسا وهو مبدأ الذي لا مبدأ له إلّا المال وهذا ما عبّر عنه ابن خالويه المكدّي مخاطبا ابنه « فلولا أنّي دخلت من كل باب ، وجريت مع كل ريح ... لما أمكنني جمع ما أخلفّه لك ولا حفظ ما حبسته عليك »[23] ، ولا يهمّ أن يكون هذا الطريق محفوفا بالمخاطر ، فاختيار البخيل كان اختيارا واعيا ومدروسا ، ومن ثمّة فهو يتحمّل مسؤولياته ويضحّي من أجل مبدئه وحبّه للمال كما يضحّي الساسة من أجل مبادئهم مهما تعرضوا للتنكيل والتعذيب ،

---

22) البخـلاء : ص190

23) البخـلاء : ص48 .

يقول ابن خالويه وهو يخاطب دوما ابنه « وسل عنّي ... كيف كلامي عند السلطان إذا أُخذت وكيف صبري إذا جلدت وكيف قلّة ضجري إذا حبست وكيف رسفاني في القيد إذا أثقلت »[24] .

هكذا يسخّر البخيل كلّ حياته لجمع المال ، ورغم المتاعب والمشاق التي يتعرّض لها عند طلبه لـه وتصل به أحيانا إلى أن يعذّب وأن ينكّل به فإنّه يعتبر ذلك يسيرا هيّنا إذا ما قاسه بعمليّة حفظه ، فيجمع البخيل المال لا لكي ينفقه ، وإنّما ليحفظه ، ولكن ذلك لا يتمّ بسهولة وإنّما يتجاوز عراقيل عديدة ، فنفس البخيل البشريّة رغم قمعها توّاقة إلى الاشباع وميّالة إلى تلبية حاجاتها ، والحياة مغرية بطيّباتها التي تدعو إلى النفقة « فالمال فاتن والنفس راغبة والأموال ممنوعة وهي على من منعت حريصة »[25] .

ومن هنا فإنّ البخيل بحرصه المتطرّف على حفظ المال لم يقمع ميوله الذاتيّة والإنسانيّة فقط بل داس ارتباطاته الاجتماعية وعلاقاته بالآخرين . إنّ علاقة البخيل بالمال علاقة متوتّرة مضطربة تسودها المتناقضات ، فهو يحبّه ويخشاه في الآن نفسه ، لجمعه يستعمل كل الوسائل المرذولة والمحمودة ، وفي حفظه يبدي ذكاء حادا وغباء مفرطا . فما أن يصل إلى جمعه حتّى يصطدم بصعوبة حفظه فيصطدم بالآخرين ، فيتحول التوتّر من علاقته بالمال إلى علاقته بالمجتمع ابتداء من خليته الصغرى العائلة ، فحياته صراع مع المال ومواجهة مع الآخرين وصدام مستمرّ مع نفسه . إنّ السبب في هذا التوتّر هو هيمنة المال على كل شيء . المال قيمة تبادليّة خلقها الإنسان في سياق التاريخ وفي فترات متأخّرة من وجوده ، وهو لذلك ليس قيمة جوهريّة ، انطولوجيّة ملازمة للوجود البشري تلازما سرمديّا ، وإنّما هو قيمة عرضية لا تمسّ الوجود الإنسانيّ النوعيّ بصلة . ولذلك فإنّ الصّراع الإجتماعي بين فئة البخلاء ومعارضيهم في عصر الجاحظ ليس إلّا نتيجة لطغيان العرض على الجوهر وهيمنة الكمّي على النوعي . فما هي مظاهر هذا الإستلاب في التاريخ العربي الإسلامي انطلاقا من عصر الجاحظ ؟ وكيف افرزت هيمنة المال في هذا العصر اغتراب العلاقات الإنسانية ؟

---

24) المصدر نفسه : ص50 .

25) المصدر نفسه : ص161 .

البـاب الثـالث

مظاهر الصراع الإجتماعي

1) فلسفة البخيل الإجتماعية

إن فئة البخلاء لانتماء أفرادها عامّة إلى الطبقات المحظوظة من المجتمع وخاصّة إلى طبقة التجّار الأثرياء في المدن العربية والإسلامية التجاريّة الكبيرة كالبصرة ومرو كان لابدّ لها لكي تدعم نفوذها الاجتماعي ، وتحافظ على مكاسبها وامتيازاتها من أن تجد لها متكأ نظريا وفلسفيّا يبرّر ممارستها في الحياة الإجتماعيّة ويضفي عليها مشروعيّة اخلاقيّة . لا يؤمن البخيل بالمساواة لأنّها خرق لنظام العادة ، وقلب لنظام الطبيعة . إنّ اتّباع سنّة الحياة ، والقبول بحقائق الأشياء يجعل من المستحيل أن يستوى التابع والمتبوع والسيّد والمسود في التمتّع بحاجات الحياة ، يرى البخيل أن انقسام المجتمع على ذاته والتّناقض بين أفراده حتمية وقدر مسلّط على حياة الإنسان لا يمكن تجاوزه، يقول سهل بن هارون مخاطبا قوما عاتبوه على بخله « وعبتموني حين ختمت على سدّ عظيم ، وفيه شيء ثمين من فاكهة نفيسة ومن رطبة غريبة ، على عبد نهم وصبيّ جشع وأمة لكعاء وزوجة خرقاء . وليس من أصل الأدب ، ولا في ترتيب الحكم ، ولا في عادات القادة ، ولا في تدبير السادة أن يستوى في نفيس المأكول وغريب المشروب وثمين الملبس وخطير المركوب ، والناعم من كل فن ، واللباب من كل شيء ، التابع والمتبوع والسيّد والمسود ، كما لا تستوى مواضعهم في المجلس ومواقع أسمائهم في العنوانات وبما يستقبلون به في التحيّات »[1] .

إن المساواة في نظر البخيل منافية للادب ومشينة للأخلاق العامة فهو يحرص أشدّ الحرص على اتّباع سنّة أسياد المجتمع ، فينظر إلى الآخرين من علوّ نظرة احتقار وازدراء ولا ينعتهم إلّا بالصّفات المذمومة قصد تشويههم ، واضفاء الشرعيّة على ممارساته نحوهم ، فالعبد نهم والصّبيّ جشع والأمة لكعاء والزوجة خرقاء ، وكأنّه

---

1) الجاحظ : البخلاء : ص 10 ـ 11 .

يوهمنا بأن مثل هؤلاء الأفراد لا يمكن أن يكونوا إلّا كذلك ، وعلى مثل هذه الصفات تستلهم فئة البخلاء أخلاقها من تراث الطبقات الإجتماعية المهيمنة وتضفي عليها طابع القدسيّة ، فلا مكان لتجاوزها والاخلال بها . إنّ عادات القادة وتدبير السادة ترفض المساواة الإجتماعية حتّى في المجالات الإجتماعيّة العادية كالتّحية والجلوس وما شابه ذلك ، فكيف للبخلاء أن يؤمنوا بها في مجالات هامّة وحيويّة من حياة الإنسان كالأكل والشرب ومصادر الرفاهة الإجتماعية .

إنّ فلسفة البخيل لا تقدّس فقط المجتمع الطبقي ، وإنّما علّة وجوده الملكيّة الفرديّة ، فالملكيّة حقّ مشروع لا مجال للتنازل عنه أو الشّك فيه ، يقول أبو القماقم « أوّل الإصلاح ألّا يردّ ما صار في يدي لك ، فإن كان ما صار في يدي لي ، فهو لي وإن لم يكن لي فأنا أحقّ به ممّن صيّره في يدى ، ومن أخرج من يده شيئا إلى يد غيره ومن غير ضرورة فقد أباحه له »[2] . إنّها ملكيّة كما نرى مضبوطة بقوانين ثابتة ، فمن الممكن أن يتحصّل على شيء من ملك غيره بطريقة شرعية وبفعل قانون التبادل الذي يضبط المعاملات الإجتماعية في مجتمع تجاري يتمحور حول السوق وقانون العرض والطلب . ولكن قد يصير في حوزة المرء ما هو ليس من ملكه ولكن من ملك غيره بطريقة أو بأخرى فإنّ البخيل يرى أنّ هذه الملكية شرعية ومطابقة للحقّ ، وإذا ما علمنا أنّ هذه الطريقة يمكن أن تكون بالسّلب والنّهب المفضوح أو المقنّع بالإحتيال على أموال الآخرين إستغلالا لغفلتهم أو بؤسهم فإنّ البخيل يشرّع حينئذ لملكية السلب والاحتيال .

إنّ فئة البخلاء ترفض المساواة الإجتماعية لأنّها تضرّ بمصالحها ، فالبخيل يدافع عن الملكيّة الفردية لأنّه لا يمكن أن يوجد في الواقع التاريخي إلّا بوجودها ، فلا غرابة إذن أن لا يرى مانعا من أن تكون ولو بالسلب والحيلة مقنّعا بالشرعية والحقّ مادامت الغاية هي مزيد الغنى والثروة .

إنّ اللامساواة لا تعدّ فسادا وإنّما الإصلاح عينه ، فما الفساد كلّه إلّا في طلب المسود التساوى مع سيّده والابن مع أبيه والامة مع شاريها ، فقد جمع الفساد كلّه ، ووضع في الفقر والفقراء الذين يكمن واجبهم في الطاعة العمياء لأغنياء المجتمع

---

2) البخـلاء : ص124 .

والخضوع المطلق لأهوائهم حتّى أنّ هذه الهيمنة تعدّ بمثابة السنّة التي لا يمكن خرقها، يقول الجاحظ «ووقع بين رجلين أبلّيين كلام، فأسمع أحدهما صاحبه كلاما غليظا، فردّ عليه مثل كلامه فرأيتهم قد أنكروا ذلك انكارا شديدا ولم أر لذلك سببا فقلت لم أنكرتهم أن يقول له مثل ما قال؟ قالوا لأنّه أكثر منه مالا، وإذا جوّزنا هذا له، جوّزنا لفقرائنا أن يكافئوا أغنيائنا، ففي هذا الفساد كلّه»[3]. إنّ البخلاء لا يرون في النّاس إلّا ذئابا متربّصة بأموالهم طامعة فيها، إنّهم مع إقرارهم بشرعيّة التفاوت الإجتماعي لا يؤمنون بضرورة التعاون والتضامن بين الأفراد لأنّ الآخر في نظر البخيل لا يمكن أن يكون إلّا شريرا، يقول الكندي «إني لو أمكنت الناس من مالي لنزعوا داري طوبة طوبة، إنّه والله ما بقي معي منه إلّا ما منعته النّاس»[4]. فالبخيل يهمل كلّ النّزعات الخيّرة التي توجد في النفس الإنسانيّة ولا يسلّط الضّوء إلّا على النّزعات الهدّامة والعدوانيّة فيها، الناس في وعي البخيل لا يمتلكون إلّا الطّاقة التدميريّة التي عبّر عنها في قوله «لنزعوا داري طوبة، طوبة».

ومن ثمّة فإنّ فلسفة البخيل الاجتماعيّة يمكن تلخيصها كالآتي «الجحيم هم الآخرون»، إنّ الأبناء أنفسهم جزء لا يتجزأ من هذا الجحيم، لأنهم يشكّلون عائقا لتنمية المال ومانعا يمنع حفظه، و«قيل لشيخ من أهل البصرة ـ مالك لا ينمي لك مال؟ ـ قال: لأنّي اتّخذت العيال قبل المال، واتخذ الناس المال قبل العيال»[5] فإمّا المال أو العيال، فالجمع بينهما طامة كبرى وخسارة فادحة مادام «العيال سوسا للمال» على حدّ تعبيره، أحدث البخيل شرخا كبيرا في رؤية الإسلام إلى السعادة الدنيوية، الإسلام كما جاء في القرآن يعتبر «المَالُ والبَنُونُ زِينَةُ الحَيَاةِ الدُّنْيَا»[6].

ولكنّ البخيل تصرّف في هذه الرؤية تصرّفا خاصّا، فالمال ليس زينة للحياة الدنيا فقط وإنّما هو قطبها ورحاها كما أن البنين خلقوا لا لتزيين وجه الحياة وإنّما لتقبيحه فقلب موقف الإسلام من الأبناء رأسا على عقب. انحسرت العلاقات

---

3) المصدر نفسه ص125

4) المصدر نفسه: ص91 ـ 92.

5) المصدر نفسه: ص 186.

6) سورة الكهف، آية عدد 46.

الإنسانية النوعيّة وتدهورت القيم الأصيلة ونمت قيم التبادل وطغت على كل ما هو جوهري في الحياة الإنسانيّة ، وكان هذا التحول إيذانا باندلاع الصراع الإجتماعي ، وإفرازا مباشرا له ومظهرامن المظاهر الأكثر دلالة على اندلاع ما سمّاها البخيل بالفتنة الإجتماعية .

2 ـ نمو القيم الكمّية وانحسار القيم النوعيّة

قد رأينا أنّ المال نتاج تاريخي خلقه الإنسان ولم يخلق معه ، فهو ليس حجّة على وجود الإنسان ، وإنما الإنسان حجّة على وجوده ، ولذلك فإنّ انسانيّة الإنسان كما تتجلّى في عواطفه ورغباته النفسيّة والفكريّة علاوة على أنّها مستقلّة موضوعيّا عن المال فإنّها تتحقّق في الواقع ولو نظريا بدون اللجوء إلى القيم التبادليّة ، ولو سلّمنا بالرأي الذي يذهب إلى أن التّبادل قد نشأ في التاريخ لتنظيم علاقة الإنسان بالإنسان وجعلها أكثر انسانيّة ، فإنّه في سياق التاريخ قد انحرف عن غايته ليصبح مكبّلا لهذه الإنسانية نفسها .

وقد يطول بنا البحث إذا ما أردنا أن نبحث في العوامل التي أنتجت القيم التبادلية في التاريخ أو إذا ما سعينا لفهم أسباب ظهورها في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط . ولكن لابد من الإشارة إلى أنّ تضخّم القيم التبادليّة وهيمنتها على العلاقات النوعيّة في عصر الجاحظ إنما استمدّ جذوره من طبيعة المدينة العربية والاسلامية بعالمها التجاري الواسع الذي شكّلت ايديولوجيّة التاجر التبادلي إحدى افرازاته المباشرة .

إنّ الإغتراب الإجتماعي لا يحدث في التاريخ إلّا متى تتقهقر إنسانيّة الإنسان وتفتر حراراتها تاركة مكانها لتوهّج النقد . وفي عصر الجاحظ أقصى البخيل من ايديولوجيته عنصر الإبداع الإنساني ، فلا مكان للفنّ والجمال ولا سلطة للعلم فما قيمة العلم مادام العالم في حاجة إلى الغنيّ . وليس الغنيّ في حاجة إلى العالم ، يقول سهل ابن هارون « وعبتموني حين زعمت أنّي أقدّم المال على العلم لأنّ المال به يغاث العالم ، وبه تقوم النفوس قبل أن تعرف فضيلة العلم ، وإنّ الأصل أحقّ بالتفضيل

من الفرع »[7] . ويواصل ابن هارون مخاطبة معارضيه ممّن أنكروا عليه هذا الرأي قائلا « وقلتم وكيف تقول هذا ، وقد قيل لرئيس الحكماء ومقدّم الأدباء أنّ العلماء أفضل أم الأغنياء ؟ قال : بل العلماء : قيل فما بال العلماء يأتون أبواب الأغنياء أكثر ممّا يأتي الأغنياء أبواب العلماء ؟ قال : لمعرفة العلماء بفضل الغنى ، ولجهل الأغنياء بفضل العلم ، فقلت حالهما هي الفاصلة بينهما ، وكيف يستوى شيء ترى حاجة الجميع إليه ، وشيء يغني بعضهم فيه عن بعض »[8] .

إنّ المال أفضل من العلم والغنيّ أجلّ من العالم مادام الثاني في حاجة إلى الأوّل وليس العكس ، إنّ هذا الرأي يستمدّ قوته من التجربة اليومية وهو ينقل بواقعيّة واقع الثقافة في الحضارة العربية الإسلامية التي كثيرا ما استعملت للتكسّب وقد خضع الفكر والأدب لقوانين السوق، وأصبح ما هو نوعي ومتميّز في التجربة الإنسانية محاصرا وموجّها بسلطة المال ، وعندما يصير الكمّ محدّدا في توجيه الذوق الإنساني تغترب الثقافة والمثقّفون، ويصبح الأديب محكوما أحيانا بالضّرورة الاجتماعية يلهث وراء ذوى الجاه والثّروة .

إنّ فلسفة البخيل كما قلنا تجريبية ، ومطابقة بصفة آلية للواقع لأنّها تنطلق من تجربة الواقع كما هي بدون أن تسعى إلى تغييره بل أنّها تبرّر هذا الواقع ، وتضفي عليه المشروعية ، لأنّ البخيل لا يرى أنّه ثمّة امكانية لانتشال العلم والثقافة من وضعيّة التبعيّة والخضوع لسلطة المال بل أنّه لا يهتمّ بذلك أصلا لأنّ ايديولوجية التاجر التبادلي التي اعتنقها قد ساهمت في خلق هذه الوضعيّة التي يراها البخيل طبيعية ، بل أزلية .

لقد شوّهت القيم الإنسانية، واغتربت العاطفة البشرية، مادامت مشاعر الفرد محكومة بقيم التبادل، لا يحبّ البخيل حبّا خالصا نقيّا وإنما تقوده المنفعة المادّية والمصالح الماليّة فإذا أراد الزواج وطلب يد فتاة، فهو لا يهتمّ بعاطفتها وجمالها وإنما بمالها، وقال أبو الأصبغ «ألحّ أبو القماقم على قوم عند الخطبة اليهم يسأل، عن مال المرأة ويحصيه وسأل عنه فقالوا قد أخبرناك

---

7) البخلاء : ص14 .

8) المصدر نفسه : ص14 ـ 15 .

بهالها. فأنت أي شيء مالك ؟ قال وما سؤالكم عن مالي ؟ الذي لها يكفيني ويكفيها» (9) . فالزواج أمّا أن يكون صفقة رابحة أو لا يكون، فعلاقته بالمرأة ليست طبيعية إنما هي علاقة ابتزاز خاوية من كلّ المعايير الإنسانية والعاطفية فإذا ما اتّبع البخيل واحدة وبكى بين يديها فلا نظنّ أن بكاءه كان من شدّة هيامه بها وإنما تحرّقا الى ما يشتهيه عليها من الطيبات. يقول الجاحظ «وتعشق واحدة فلم يزل يتبعها ويبكي بين يديها، حتّى رحمته، وكانت مكثرة وكان مقلّا، فاستهداها هريسة، وقال أنتم أحذق بها، فلما كان بعد أيّام تشهي عليها رؤوسا، فلما كان بعد قليل طلب منها حيسة، فلما كان بعد ذلك تشهّى عليها طفشيلة، قالت المرأة : رأيت عشق الناس يكون في القلب وفي الكبد وفي الأحشاء وعشقك أنت ليس يجاوز معدتك» (10) .

هكذا فإن علاقة البخيل بعشيقته تتطوّر في شكل حركة تصاعدية من المهم الى الأهمّ، ومن طلب الرخيص الى طلب الغالي. فكلّما ابتزّ منها شيئا إلّا وازداد طمعا فيما هو أحسن، وهذا التدرّج يمكن ان يكون طبيعيا، فعادة ما يتحكّم في العلاقة العاطفية بين الرجل والمرأة ولكنّه يكون في مستوى المشاعر والرغبات الحسيّة، فكلما تحقّق الوصال بين العاشق ومعشوقته الا وازداد رغبة ووجدا وتجاوز القليل الى طلب الكثير، ولكنه عند البخيل لا يعدو كونه تدرّجا مغتربا ومشوّها لجوهر علاقة المرأة بالرجل لأن الذي يقوده ليس شهوة الجسد ورغبة العاطفة، وإنما شهوة المعدة ورغبة الأكل، يبدو البخيل فردا مريضا فقد انسانيته وتقهقرت رجولته وطغت معدته على جسده واختلطت رغباته وأهواؤه.

إن المرأة المثالية لا تتجاوز عنده أن تكون طبّاخة ماهرة، تغدق عليه طيّبات الطعام، لم يسلبها فقط دورها الإجتماعي بل قيمتها الوجودية لكونها تبادل الرّجل العواطف، وتجدد الحياة وتنميها. غير أن تدهور العلاقات الإنسانية واغترابها لم يظهر في علاقة البخيل بالمرأة فحسب وإنما في علاقاته بالآخرين عامة.

---

9) البخلاء : ص125 .

10) البخلاء : ص124 ـ 125 .

فقد انتفت قيمة الصّداقة لذاتها ، لا يرى البخيل في الصديق انسانا يشاطره أفراح الدنيا واتراحها ويتعاون معه في الحياة اليومية . وإنّما ينظر إليه بصفته موضوعا للابتزاز وإن قدّم له خدمة ، فلا بدّ أن تكون بمقابل ، يقول المكّي « بتّ عند اسماعيل بن غزوان وإنّما بيّتني عنده حين علم أنّي تعشّيت عند مويس ، وحملت معي قربة نبيذ »[11] فالطّمع هو الذي جعل البخيل يقبل بأن ينام عنده صديقه ثم لا يستنكف بعد ذلك من سلّ المخدة من تحت رأسه وهو نائم .

إنّ هذا السلوك على ما فيه من طرافة ، يبدو مشينا فظيعا يكشف عن الوجه البشع لشخصيّة البخيل الحزينة التي يعتريها القلق والإنقباض ، ألا يحرّم البخيل على نفسه حتّى الضّحك أحيانا لأنّ الضحك يفتح باب النفقة والبذل الذي لا يوصده إلا العبوس والتجهّم ! ، قال الجاحظ « قال سليمان الكثري ـ وسمّي الكثري لكثرة ماله ـ حين عوتب في قلّة الضّحك وشدّة القطوب . إنّ الذي يمنعني من الضّحك أنّ الإنسان أقرب ما يكون من البذل إذا ضحك وطابت نفسه »[12] ، إنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الضّاحك ، فالضّحك هو القيمة النوعيّة التي تميّز النوع الإنساني عن الكائنات الأخرى ، وتضفي على وجوده اشراقة وبهجة ، والبخيل بادراجه الضّحك في صفّ الممنوعات إنّما ينحدر بالإنسان إلى مرتبة الحيوانية أو الأشياء الجامدة .

ينحدر البخيل بالإنسان إلى مستوى الأشياء التي لا نبض للحياة فيها ، ويحطّم كلّ ما في التّراث الإنسان من قيم التضامن الاجتماعي ، إنّ صلة الرّحم نفسها ليست إلّا صلة باهتة فاترة مادامت صلته بالمال قدتوطّدت على حسابها ، وهذا ما عبّر عنه أخو البخيل في قوله « ويحك أنا فقير معيل ، وأنت غنيّ خفيف الظهر ، لا تعينني على الزّمان ، ولا تواسيني ببعض مالك ولا تفرّج لي عن شيء والله ما رأيت قطّ، ولا سمعت بأبخل منك »[13] .

---

11) البخـلاء ص130 .

12) المصدر نفسه ص123

13) البخـلاء ص195

وقد تتدهور علاقة الإنسان بأقربائه ولكنّها سرعان ما تعود قويّة بمجرّد أن يفاجأ المرء بموت القريب ، والموت كما هو معروف في الحياة العربيّة الإسلامية كثيرا ما يكون مناسبة للمّ الشّمل ، وتجاوز الخلافات عبر تمثّل حقيقة الوجود ، واستكناه معنى الموت والفناء . ولكنّ فاجعة الموت نفسها بكشفها عن ضعف المنزلة الإنسانيّة غير قادرة على محو أفضليّة المال على كلّ شيء في رؤية البخيل للعالم ، وهذا ما يتجلّى في موقف البخيل من أبيه عند موته فقد « كفّنه ببعض خلقانه ، وغسله بماء البئر ودفنه من غير أن يضرح له أو يلحد له »[14] رغم المال الوفير الذي ورثه عنه . وإن كان البخيل في هذه الممارسة وفيّا لأبيه ، يقتفي خطواته في البخل فإنّه قد تجاوزه متطرفا ، فأبوه قد ترك بعد موته جرّة خضراء كان يضع فيها السّمن ، فرأى الابن في ذلك تبذيرا واسرافا بل شكّك في أن يكون أبوه من « ذوى الإصلاح » قال « يقولون ولا يفعلون ، السّمن أخو العسل وهل أفسد النّاس أموالهم إلا في السّمن والعسل ؟ والله إنّي لولا أن للجرّة ثمنا لما كسرّتها إلّا على قبره »[15] . ونحن لا نشكّ في أنّه لو تفطّن إلى الجرّة وأبوه مازال حيّا لقال « لولا أن للجرّة ثمنا لما كسرّتها إلا على رأسه ».

بيد أنّ فئة البخلاء التي استمدّت وجودها وفعاليتها من عالم التجارة والرّبح جعلت من التبادل قانونا لا يتحكّم في النّشاط التجاري فقط بل معيارا اخلاقيا وسلوكيّا يضبط علاقاتها بأفراد المجتمع ، فالبخيل لا يعطي شيئا مهما بدا تافها مجانيّا بدون أن يأخذ مقابله شيئا آخر يكون في نفس قيمته أو أكثر ، وقد يكون ذلك طبيعيا في معاملاته مع سائر النّاس ، ولكن أن يسلك هذا السلوك مع أمّه ، ويلتزم بهذا المبدأ مع أقرب الناس إليه ، فإنّما يدلّ على أنّ القطيعة وصلت إلى أوجّها مع الآخرين ، يقول الجاحظ « حدّثني المكيّ قال كنت يوما عند العنبرى إذ جاءت جارية أمّه ، ومعها كوز فارغ ، فقالت : « قالت أمّك بلغني أن عندك مزمّلة ، ويومنا يوم حار ، فابعث إليّ بشربة منها في هذا الكوز ، قال « كذبت أمّي أعقل من أن تبعث بكوز فارغ ونردّه ملآن ، اذهبي فاملئيه من ماء جبكم ، وفرغيه في ماء جبّنا ، ثم أملئيه من ماء مزّملتنا ، حتّى يكون شيء بشيء»[16] .

---

14) المصدر نفسه : ص51 .

15) المصدر نفسه ص 51 .

16) البخلاء : ص113 .

فأن يعطي البخيل لأمّه كوز ماء بدون أن يأخذ منها كوز ماء تصرّف لا عقلاني ، وأمّه نفسها أعقل من أن تفعل ذلك ، إن العقل في نظر البخيل هو احترام مبدأ التبادل والالتزام به بدون تدخّل العاطفة والأهواء الذاتيّة وعلاقة القرابة الدموية . إنّه العقل التجاري الخالص la raison commerciale pure ومبدؤه ، هو بضاعة ببضاعة وشيءٌ بشيء وكلام بكلام على حد قول القاضي الخراساني .

إن الجدير بالذّكر هو أن البخيل باحترامه الصّارم لمبدإ التبادل والتزامه الشديد بالعقل التبادلي التجاري قد ساهم في بعث أسس جديدة للعلاقات الإجتماعيّة ، وفي إماطة اللّثام عن بعض الوجوه المزيّفة في الحياة العربيّة والإسلامية في عصر الجاحظ ، ولنا في نادرة الوالي والشاعر المتكسّب خير مثال على ذلك ، إنّ الشّاعر قد مدح الوالي طمعا في ماله ، وهو ككل الشعراء المدّاحين يستلهم كل الإستعارات والتشابيه التي تعظّم ممدوحه وتمجّده ، ولكنّ العالم الأدبي الوهمي الذي رسمه الشاعر لم يؤثر في عقلانية الوالي البخيل ، فما أنشده الشاعر بين يدي الوالي كان قولا كاذبا ، فكان أن أمر له بعطاء كاذب وهمي بقي في مستوى القول ، ولم ينتقل إلى مستوى الفعل ، بل أنّه يضاعف هذا العطاء الوهمي بقدر تضاعف فرح الشاعر الحقيقي . قال الوالي مخاطبا كاتبه « يا أحمق إنّما هذا رجل سرّنا بكلام ، وسررناه بكلام ، هو حين زعم أنّي أحسن من القمر ، وأشدّ من الأسد وأنّ لساني أقطع من السيف وأنّ أمري أنفذ من السّنان هل جعل في يدى من هذا شيء أرجع به إلى بيتي ، ألسنا نعلم أنه قد كذب ونحن سررناه بالكذب بالقول فيكون كذب بكذب »[17] .

إنّ الموقف الذي اتّخذه الوالي البخيل يستمدّ دلالته وحيويّته من كونه لا يمثّل موقفا آنيا يستجيب لظرف محدّد فقط وإنّما يشكّل موقفا تاريخيا كاملا من أدب تمعّشي احتلّ مساحة هامّة من التّراث العربي الاسلامي وهو أدب علاوة على أنّه يفتقد غالبا إلى عنصر الصّدق والمعاناة إلّا فيما قلّ وندر من الحالات فإنّه يشكّل عائقا هامّا لإرساء فكر عقلاني وأدب هادف يستجيب لهموم الإنسان في ذلك العصر. لكن لا يجب أن نتوهّم أنّ البخيل قد فعل ذلك غيرة على الأدب وحبّا في الفكر ،

17) البخـلاء :ص 26 .

وإنّما مصلحته المادية هي التي دفعته إلى أن يتّخذ هذا الموقف الصّارم وعقله التبادليّ هو الذي كان يقف وراء هذه الممارسة اللاواعية لخلق مناخ سليم لبناء ثقافة ايجابيّة .

فلا غرو في ذلك حين نعرف أنّ البخلاء قد شكّلوا رؤيتهم للعالم تدريجيًا في الممارسة اليوميّة . ففئة البخلاء لم تضبط مكوّنات ايديولوجيّتها بصفة قبلية وبدوافع مسبّقة وبذلك أضافت هذه الفئة الجديدة في عصر الجاحظ ، ومن خلال ما اصطلحنا على تسميته « بالعقل التبادلي التجاري » إلى الفكر العربي الإسلامي من جهة ، وإلى نظام القيم من جهة أخرى اضافات جديدة متناظرة مع حركة المجتمع ، لا تخلو من ايجابيّات ساهمت في عقلنة العلاقات الإجتماعية بدفع الإنسان إلى التفكير بدقّة ، وبعمق في وجوده ، وإن كان ذلك يتمّ في الغالب على حساب القيم الأصيلة فلم تعتمد هذه الفئة الحلول السّهلة ، وإنّما دخلت من الباب الصّعب وليس ثمّة ما أصعب في حياة المجتمعات من اختراق الممنوعات وزحزحة الثوابت وتحطيم المتواضعات الإجتماعيّة .

3) التّصادم مع الآخرين

لقد كان لإجلال البخيل للمال ، وتفضيله على كلّ شيء أثر بالغ في اغتراب العلاقات التي تربطه بالآخرين ، وفي تصدّع الرّوابط التي تشدّه إلى مجتمعه ، وكان كلّما اتسعت الهوّة بينه وبين العالم الذي يعيش فيه إلّا وازداد تشبّثا بمذهبه وإيمانا بجدوى الأخلاق التي اتّبعها وإصرارا على اقناع الناس بموقفه .

إنّ أخلاق البخيل تهدف إلى اصلاح مجتمع فاسد ، وتسعى إلى تقويم ما أصابه من إعوجاج ، فالبخل ينبثق من ايديولوجيّة اصلاحيّة ذات بعد مستقبلي لأنّه يميل إلى إصلاح الحاضر الفاسد بغية خلق مستقبل أفضل ، يقول سهل بن هارون مخاطبا أعداء البخل « وما أردنا بما قلنا إلّا هدايتكم وتقويمكم ، وإلاّ اصلاح فسادكم وابقاء النعمة عليكم »[18] .

وفي الحقيقة فإنّ كلّ ايديولوجية وفي مختلف الأزمنة والأمكنة لا بدّ أن تقدّم نفسها على أنّها منقذة من الضلال ووسيلة للخلاص لتضفي الشرعيّة على وجودها . إنّ الإخلاق التجاريّة التي التزم بها البخيل تقدّم نفسها في كلّ العصور ومهما اختلفت الحضارات على أنّها الوسيلة الوحيدة للتّقدم ، يقول جيرار ميري (Gerard Mairet) « إنّ الأخلاق التجاريّة تتمثّل في « أخلقة الربح » (moraliser le profit) والنّظر إليه باعتباره آلة للتقدّم ، فالتّبادل هو أنجع وسيلة للحضارة ، إنّ التّجار والصيارفة بنجاحهم الذي لا نشكّ فيه جعلوا من التّجارة فضيلة ومن المال دينا مدنّسا (profane) »[19] .

---

18) البخلاء : ص9 .

19) Histoire des Idéologies -- Francois Chatelet: T2
-- LMEthique marchande -- Gerard Mairet:-.212.

إنّ الربح لا يمكن أن يتحقّق في الواقع التاريخي إلّا على حساب الآخرين الذين يوهمنا البخيل بالرغبة في اصلاحهم وابقاء النعمة عليهم ، وإلّا كيف نفسّر خوفه الشديد منهم وانزعاجه من الاختلاط بهم ، ويقول خالد المكدّي موصيا ابنه « وليس شيء أخوف عليك عندي من حسن الظنّ بالنّاس ، فاتّهم شمالك على يمينك، وسمعك على بصرك ، وخف عباد الله على حسب ما ترجو الله »[20] ، يخاف البخيل النّاس لأنّه لا يرى فيهم إلّا اشرارا متربصين بماله ، ينصبون له حتّى للإيقاع به الآخر لا يمكن أنلا يكون إلّا متّهما حتّى تثبت براءته وليس بريئا حتّى تثبت تهمته، فكل النّاس متّهمون ، مجرمون يجب الاحتياط منهم وتجنّبهم ، ومن ثمّة يرفض البخيل رفضا قاطعا دعوة استدراجه للسّقوط في الهاوية ، يقول الحارثي « انكم تشيرون عليّ بملابسة أشرار الخلق وانذال النّاس ، وبكل عيّاب متعتّب ووثّاب على أعراض الناس متسرّع »[21] ، وما دام البخيل قد وضع مجتمعه في قفص الإتّهام وحكم عليه بالفساد رأى أنّ الوسيلة النّاجعة لإصلاحه هي عزله والانعزال عنه ليبقى محافظا على طهارته وصفائه .

إنّ اختيار العزلة كان افرازا النّمو النزعة الفرديّة في ايديولوجية البخل، الفرد قبل الجماعة وليس العكس . إنّ الجماعة قابلة للتجزئة ، فما هي إلّا مجموعة من الأفراد ، غير أنّ الفرد غير قابل للتجزئة فهو يمكن أن يوجد بدون الجماعة التي لا يمكن أن توجد بدون الأفراد . الفرد هو الأصل في الوجود الإجتماعي ، والفردية نزعة أصيلة جوهرية حسب البخيل بينما الجماعيّة هي تكلّف وزيادة في الأصل ، يمكن حذفها بدون أن تؤثّر في وجود الأصل واستقلاليته ، وحين سؤل البخيل وهو مع جماعة لماذا يأكل وحده ،قال « ليس عليّ في هذا الموضع مسألة ، إنّما المسألة على من أكل مع الجماعة ، لأنّ ذلك هو التكلّف وأكلي وحدي هو الأصل وأكلي مع غيري زيادة في الأصل »[22] .

20) البخلاء : ص 50 ـ 51 .
21) المصدر نفسه : ص70 .
22) البخلاء : ص24 .

إنّ شعور الخوف الذي دفع البخيل إلى الإنكفاء على ذاته ليس نتيجة لعدم الثقة بالآخرين فقط ، وإنّما هو نتيجة لشكّه في جدوى العالم الذي يعيش فيه برمّته ، ولتشاؤمه الكبير بالحياة الدنيا ، وهذا ما عبّر عنه سهل بن هارون في تحذيره للنّاس من مغبّة التفاؤل بها قائلا « أنتم في دار الآفات » ، يعيش البخيل وهو ينتظر كل يوم مصيبة أو آفة تحلّ به ، وليس هناك مصيبة أشدّ وقعا على صاحبها وأعظم من مصيبة الفقر في عصر لا مكان فيه للفقراء والمساكين ولذلك يحذر ابن هارون أيضا من أن « لا يغترّن أحد بطول عمره ، وتقوّس ظهره ، ورقّة عظمه ، ووهن قوته أن يرى أكرومته ولا يخرجه ذلك إلى اخراج ماله بين يديه ، وتحويله إلى ملك غيره ، وإلى تحكيم السرف فيه ، وتسليط الشهوات عليه فلعلّه يكون معمّرا ولا يدري ... ويظهر الشكوى إلى من لا يرحمه »[23] . فالبخيل لا يفرّط في ماله إلى آخر رمق في حياته ، لأنّ الحياة مخادعة ، غادرة فلعلّها تسير هادئة مطمئنة للمرء طوال عمره . ولكن تأتي في أواخر العمر لتطعن صاحبها من الخلف فتحوّله إلى شاك متضرّع إلى من لا يرحمه ، ولذلك نفهم لماذا يقول الجاحظ في مقدّمة كتاب البخلاء في حديثه عن البخل « مع علمه بأنّ وارثه أعدى له من عدوّه وأنّه أحقّ بماله من وليّه »[24] . وإذا ما علمنا أن علاقة البخيل بوريثه تتسّم بطابع العدائية فمن البديهي أن تكون علاقته بسائر النّاس أكثر إيغالا في العداء والكراهيّة. كلّ هذه العوامل التي يمكن تلخيصها في تفضيل البخيل للمال على كلّ شيء بما في ذلك الإنسان قد أدّت إلى اتّساع الهوّة بينه وبين مجتمعه ، وأشعلت فتيل الصّراع الإجتماعي أو ما سمّاها البخيل بالفتنة ، أي اندلاع الفتنة الإجتماعية والإيديولوجيّة بين البخلاء وخصومهم ، ويستشهد سهل بن هارون بقول للأحنف بن قيس « يا معشر بني تميم لا تسرعوا إلى الفتنة فإنّ أسرع النّاس إلى القتال أقلّهم حياء من الفرار »[25] .وقد يرجع تفاؤل فئة البخلاء بانتصارها على خصومها وإيمانها الرّاسخ بأنّ التقهقر والانهزام سيكون من نصيب أعدائها إلى أنها فئة صاعدة تستمدّ قوتها من جدتها، وتطابق مصالحها مع الواقع وتجانسها مع حركة التاريخ. إنّ الصّراع الإجتماعي في عصر الجاحظ لا يظهر فقط من خلال طغيان

---

23) البخلاء : ص12 ـ 13

24) الجاحظ : مقدمة البخلاء : ص2 .

25) البخلاء : ص9 .

النزعة الفردية وتقهقر التضامن الإجتماعي بهيمنة القيم الكمية. فنزعة استغلال الآخرين التي نمت في رؤية البخيل للعالم، وجعلته يجنح إلى الأخذ من الآخرين مستعملا كلّ الوسائل ويرفض العطاء مهما بدا بسيطا تافها مستعملا كلّ الحجج مهما بدت واهية قد دفعت البخيل إلى الاصطدام بالآخرين مباشرة في الواقع التاريخي.

إن خير ما يجسّد هذا الصدام ويظهره بوضوح في كتاب البخلاء هي رسالة الكندي التي تعكس بكل شفافيّة ما وصل إليه الصرّاع الإجتماعي من حدّة وتعقّد من خلال الكشف عن العلاقة المتوتّرة بين المؤجّر والمستأجر أي بين مالك الدار المعدّة للكراء وكاريها، ولا يخفى على أحد أنّ أزمة السكن هي من افرازات الحضارة المدينيّة ممّا يزيد تدعيما ما ذهبنا إليه من أنّ البخل الاقتصادي سلوك اجتماعي كان في الحضارة العربية الإسلامية افرازا مباشرا للمدينة العربية والإسلامية التي اكتمل نموّها، وأصبح السّوق مركز الحياة فيها والربح هو المعيار الذي يتحكّم في علاقة الإنسان في عالمها بالإنسان.

فعندما سمع الكندي بأنّ معبد الذي نزل داره منه أكثر من سنة، يروّج له الكراء، ويقضي له الحوائج قد نزل عليه ضيفان بعث إليه برقعة يقول له فيها « ان كان مقام هذين القادمين ليلة أو ليلتين احتملنا ذلك، وإن كان اطماع السكّان في الليلة الواحدة يجرّ علينا الطمع في الليالي الكثيرة »[26]، أمّا إذا كان مقامهما يتجاوز ليلة، فلا مفرّ من زيادة الأجر، يقول الكندى مخاطبا المستأجر « إنّ دارك بثلاثين درهما، وأنتم ستّة لكلّ رأس خمسة. فإذا زدت رجلين فلا بدّ من زيادة خمستين، فالدّار عليك من يومك هذا بأربعين »[27].

إنّ الكندى لا يعترف بمبدإ الضّيافة، منذ ولّى الزمان الذي كان العرب يتراحمون فيه من أجل استضافة الغريب ويتبارون فيما بينهم للفوز بإكرامه وتبجيله، فالضيف في ايديولوجية البخيل الحضرية لا يمكن أن يكون إلا ثقيلا. فهو ثقيل بالقوة عندما ينزل بدار، في المدينة تمتلىء بالوعتها بسرعة وبكثر المشي ينقشر

---

26) البخلاء : ص82.

27) البخلاء : ص82.

الطين . وإذا كثر الدخول والخروج والفتح والإغلاق والأقفال تهشمت الأبواب وتقلعت الرزات[28] .

فالدّار المجعولة للكراء في « مذهب الاقتصاد » لا يمكن أن تكون البتّة دار ضيافة ، وإذا ما استوجبت الضّرورة ذلك فلا بدّ أن يكون ذلك بمقابل . فثمن الكراء لم يضبطه الكندى بصفة اعتباطيّة ، إنّما نتج عن الالتزام الصّارم بدقّة الحساب ، فإذا كانت الدار بثلاثين درهما وسكّانها ستّة فعلى كل واحد خمسة إنّ القاعدة الحسابيّة الثّابتة هي « أنّ لكل واحد خمسة دراهم » وهي قاعدة صارمة لا يمكن الطعن فيها أو تجاوزها ، فالثلاثون درهما التي تصوّر المستأجر أنّها الأصل في عمليّة الكراء ليست إلّا فرعا ونتيجة . ومن ثمّة فإنّ القاعدة نفسها تستوجب إضافة خمستين لثمن الكراء نتيجة لاستضافة رجلين . إنّ الكندى كما بيّنا سابقا محاسب بارع ومقتصد ماهر ولكنّ هذه الصفات في نظر الآخرين الذين تربطهم به علاقات اجتماعية إنّما هي صفات مذمومة لإضرارها بمصالحهم .

إنّ كل ما قيل في رسالة الكندى يوحي باندلاع الازمة الإجتماعية بين المؤجرين والمستأجرين ، وينقل لنا مدى ما وصلته المدينة العربية والاسلامية في عصر الجاحظ من تطوّر ونموّ أفرز في الواقع التاريخي صداما عنيفا بين الفئات الإجتماعية نجد له صدى في كتاب البخلاء في شكل تبادل التّهم والتّراشق بها ، يقول الكندى مخاطبا فئة المكترين « فأنتم شرّ علينا من الهند والرّوم ومن التّرك والديلم ، إذ كنتم أحضر أذى وأدوم شرّا »[29] فما يزعج الكندى ويخيفه هو استمراريّة شرّ المكترين مادامت مصلحته الإقتصاديّة تستوجب التعامل معهم . إنّها الضرورة الإقتصاديّة التاريخيّة التي تفرض على الرأسمالي أن يتعامل مع العمّال رغم عدائهم له وما يسبّبون له من اضطرابات أحيانا وتجبر السيّد على الإستمرار في تسخير العبد لخدمته رغم ما يكنّه له هذا الأخير من كره قد يؤدي إلى تمرّد عليه هي التي تجعل الكندى يستمرّ في التعامل مع المستأجرين لكي لا يترك دوره فارغة بدون استثمار رغم ما يسبّب له ذلك من مشاكل سمّاها مهوّلا بالشرّ الذي يفوق شرّ بعض الأمم التي عرفت بعدائها للعرب في

28) المصدر نفسه : الصفحة نفسها .

29) البخلاء : ص87 ـ 88 .

ذلك العصر وبميلها إلى الهدم والتّدمير وعدائها « للحضارة » لأن شرّها متقطّع لا يدوم ولا يبرز إلاّ في فترات متقطّعة من التاريخ وشرّ المكتري حاضر مستمرّ دوما .

إنّ فئة المؤجرين التي يشكلّ الكندي أحد أفرادها رغم أنها محظوظة بامتلاكها لدور الكراء فإنّها تتذمّر من حركة الواقع المعيش التي لا تسير وفقا لمصالحها . فالكندي يرى أنّ كراء الدور خير من شرائها لأنّ شراء الدار يكلّف صاحبها أموالا باهضة كما أنّ العناية بها بعد ذلك تتطلّب نفقة موجعة بينما مكترى الدار ليس مكلّفا إلّا بدفع الأجر فقط ، فيقول « وهذا مع قولكم أن نزول دور الكراء أصوب من نزول دور الشّراء . وإنّ لصاحب الكراء الخيار في داره والأمر إليه . فكلّ دار هي له منتزه إن شاء ، ومتجر إن شاء ، ومسكن إن شاء ، ولم يحتمل فيها اليسر من الذلّ ، ولا القليل من الضيم ، ولا يعرف الهوان ، ويلا يسأم الخسف ، ولا يحترس من الحسّاد ولا يدارى المتعلّلين ، وصاحب الشراء يجرع المرار ويسقي بكأس الغيظ »[30] .

ففئة المؤجرين تتحوّل حسب زعم الكندي ، ومن خلال عملية الكراء إلى فئة مسلوبة الإرادة فقدت حريّتها لصالح المكترين الذين يتصرفّون في الدور حسب أهوائهم ورغباتهم وإن كانت على حساب مصلحة مالكيها ، فالك الدار وهو يسلّم داره إلى مكتريها يتحوّل إلى مسود بعد أن كان سيّدا وينقلب إلى ذليل حقير وإن كان في الواقع صاحب عزّة وأنفة ، يقول الكندي « من دفع داره إلى غيره فقد صار في معنى المودِع وصار المكترى في موضع المودَع »[31] .

لم يترك الكندي حجّة إلّا واستعملها في التعبير عن انقلاب وضعيّة الملاّكين من النّقيض إلى النّقيض ، من السعادة إلى الشقاوة ومن السيادة إلى العبودية . لا ريب أنّ الكندي قد بالغ في تهويل الموقف بأن ارتقى بحالة المؤجرين إلى قمّة المأساة ، فإظهارهم بمظهر المستغلّين الخاسرين إنّما يناقض الحقيقة التاريخية ، فلو كان المالك خاسرا ، فلماذا يكرى دوره إذن ومن أجبره على كرائها ؟ أيعقل أن يستثمر البخيل ماله فيما لا ينفعه ولا يدرّ عليه الربح .

---

30) البخلاء : ص88 .

31) المصدر نفسه : ص87 .

غير أنّ الكندي بصفته نموذجا لفئة المؤجرين البخلاء . يبرّر امتيازاتها الإقتصاديّة بالتّشكيك في هذه الامتيازات نفسها وقلبها إلى ضدّها فتصير الملكية عبوديّة ، وتتحوّل الحظوة الإجتماعية إلى حرمان ، ولكنّ هذا لا يعني أنّ كلّ ما قاله الكندي في المستأجرين هو بمثابة التحامل عليهم قصد تشويههم ، وتضخيم حقوقه نحوهم ، وتصغير حقوقهم نحوه فقط بل أنّ فيما كشفه من ممارسات المكترين ما يمكن أن يوجد في الواقع التاريخي ، يقول الكندي وهو يتحدّث عن الدار المستأجرة « ويسكنها الساكن حين يسكنها وقد كسحناها ونظفناها لتحسن في عين المستأجر وليرغب فيها الناظر ... فإذا خرج منها ترك فيها مزبلة وخرابا لا تصلحه إلّا النفقة الموجعة »[32] .

إن مالك الدار يحرص ككلّ تاجر عندما يعرض بضاعته للبيع ، وككل صاحب عقار عندما يعرض عقاره للكراء على أن تعجب الناظر وتستهويه لكي يتحقق الطلب ، فما الهدف من العرض إلّا الطلب الذي بدونه لا يتحقّق الربح . ولكنّ الكندي يقدّم لنا هذه العمليّة التي تدخل في باب الإشهار التجاري على أنّها خدمة من الخدمات التي يقدّمها المالك للمكترى إحسانا إليه ، ودلالة على حسن نيته تجاهه ، فيكون جزاء إحسانه أنّ المكتري عندما يخرج من الدّار ويسلّمها إلى مالكها يترك فيها « مزبلة وخرابا » تستدعي من المالك الإنفاق عليها من جديد لتنظيفها ، واصلاح ما طرأ عليها من خراب ليزيد عرضها مرّة أخرى للكراء ، وهكذا دواليك تتجدّد نفس الحركة ، إصلاح من المالك ، وتخريب من المكتري ، وتتّسع الهوّة بين الطرفين وتحتّد الأزمة الإجتماعيّة ، وتتجذر القطيعة ، فلم يعد هناك أيّ مجال للتّواصل بين فئتين متناقضتين أشدّ التناقض ، إحداهما فئة اصلاح وتعمير ، والأخرى فئة تخريب وتدمير . وهذا ما عبّر عنه الكندى في قوله مخاطبا المكترين « فهذه الخصال المذمومة كلها فيكم ، وكلها حجّة عليكم ، وكلّها داعية إلى تهمتكم وأخذ الحذر منكم ، وليست لكم خصلة محمودة ، ولا خلّة فيما بيننا وبينكم مرضية »[33] .

بيد أنّ فئة المكترين تتجاوز في خطاب الكندي حدّ التخريب إلى الإجرام ، فالجرائم التي ترتكبها في حقّ المؤجرين لا تغتفر ، إنّ ما لا يمكن أن يغفر قطّ في

32) البخلاء : ص84 .
33) البخلاء : ص89 .

ايديولوجيّة البخيل التبادلي ، وانطلاقا من عقله التجاري هو أن تقف فئة من الفئات الإجتماعية حاجزا أمام وصوله إلى غايته القصوى التي لا يعلو عليها شيء ، وهي غاية الربح وذلك بالمساهمة في كساد تجارته ، وتعطيل مشاريعه والحطّ من سمعته التجارية والتمهيد تبعا لذلك للاجهاز على امتيازاته الإقتصاديّة والقضاء على حظوته الإجتماعيّة التي يسعى الكندي جاهدا لحجبها وتقنيعها ، يقول الكندى « وجرم آخر وهو أنكم أهلكتم أصول أموالنا وأخربتم غلاّتنا، وحططتم بسوء معاملتكم أثمان دورنا ومستغلاّتنا حتّى سقطت غلاّت الدّور من أعين المياسير، وأهل الثروة، ومن أعين العوام والحشوة »[34] .

لا شكّ أن اتّهام المكترين بالتّخريب والاجرام فيه الكثير من المبالغة القصد منها تجريح الخصم وتشويهه ، والمبالغة وسيلة معهودة في الصراع الإجتماعي حين يتّخذ شكلا ايديولوجيا كما ستتبيّن ذلك في القسم المتعلّق بالصراع الايديولوجي . ولكن إذا ما انتقلنا من النصّ الصغير المكتوب أي « البخلاء » إلى النصّ غير المكتوب وهو الحياة وتجاوزنا عصر الجاحظ بنسبيته إلى التّاريخ المطلق وتخطّينا المكان المحدّد : البصرة ومرو وغيرهما من المدن العربيّة والإسلاميّة في ذلك العصر إلى المكان المطلق أو المدينة بصفة عامّة أي بما في ذلك المدينة الحديثة لقلنا ما أشبه اللّيلة بالبارحة حين نجد المكترى في المدينة العربيّة الحديثة مازال في الغالب هو نفسه ذلك المكترى الذي يتحدّث عنه الجاحظ في كتاب البخلاء ، ألا يعمد غالبا بعض المكترين في كلّ عصر ، وفي كلّ مدينة إلى أن يتركوا في الدار عند تسليمها لصاحبها مزبلة وخرابا • !

---

34) البخـلاء : ص87 .

•) اعتمدنا هنا على علم العلامات المعاصر في تأويل النصّ وتحليله بتتبّع الدّلالة في المكتوب وغير المكتوب . إنّ أحد مآخذ علم الالسنيّة الذي انبثق عنه علم العلامات على علوم اللّغة القديمة هو اهتمامها بلغة الكتابة ، واهمالها للغة المشافهة فنشأ متجاوزا **لانتقائيتها** وناقدا لنزعتها الذرية هذه (انظر كتاب cours de linguistique générale لفريدينان دوسوسير De Saussure) .

كذلك فإن علم العلامات بصفته فرعا من العلوم اللّسانية يطارد الدّلالة في كلّ شيء بدون انتقائية ولا تمييز بين المدّون وغير المدّون وبما أنّ المكتوب ذاته أي النصّ الذي يختزن الدّلالة يشكّل مدوّنة رئيسية لهذا العلم ، فإنّ فهمه وتحليله يتطلّب فعلا تأويليّا يكون مشروطا بلغة النصّ **بالقدر** الذي يكون محدّدا بثقافة المؤولّ ، في حين نتوهّم أن الدّلالة منتشرة في فضاء النصّ تكون على وجه الدّقة منتشرة في فضاء المؤول

إنّ الذي تغيّر هو العصر ولكنّ القاسم المشترك الذي يجمع أغلب المكترين هو المدينة بصفتها جوهرا يتجاوز التاريخ . فليست المدينة بطابعها المعماري ، وتكوينها المادّي فقط بل بنوعية العلاقات الإنسانيّة فيها المتميّزة بغلبة المصلحة الفردية على مصلحة الجماعة ، وبتضخّم الكمّي على حساب النوعي ، وبتقهقر الآخر لصالح الأنا . فما يتّهم به الكندي فئة المستأجرين له نسبة كبيرة من الصّحة في الواقع التاريخي ، فقد يحدث فعلا أن يفرّ المكترى بدون تسديد ثمن الكراء ، فما يقوله الكندي « ثم أن كثيرا منكم يدافع بالكراء ويماطل بالأداء حتّى إذا جمعت أشهر عليه فرّ أربابها جياعا يتندمون على ما كان من حسن تقاضيهم وإحسانهم »[35] قد يجوز وقوعه تاريخيا ، فلا يمكن أن نعدّه تشويها أو تجريحا لخصومه لأنّ واقع الحياة يدعّمه* غير أن ما يلفت الإنتباه بقوّة في رسالة الكندى هو نقلها بطريقة بالغة الإيحاء واقع المدينة العربية الإسلامية في عصر الجاحظ بكلّ تناقضاته ، واقع متطورّ بدون شكّ ، فلو جرّد هذا النصّ من كتاب البخلاء لحلناه نصّا معاصرا يصوّر أصدق تصوير الصراع بين المؤجرين والمستأجرين في المدينة العربيّة الراهنة إن لم نقل على وجه التدقيق المدينة الرأسماليّة الحديثة . فكأنّ بصرة القرن الثاني للهجرة هي « بصرة اليوم » ، والمدينة العربية والإسلامية التجارية القديمة هي المدينة الرأسمالية الحديثة ، طبعا من البديهي أن نراعي الاختلاف بينها ولكنّ التماثل موجود بالقوة بين مدينة الجاحظ ومدينتنا ، إذا ما فهمنا المدينة في احدى دلالاتها على أنّها تشكيل إنساني يتضمّن علاقة نوعيّة متميّزة بين الإنسان والإنسان قد يتواصل تاريخيا متخطيّا الزّمن رغم تغيّر الشّكل المعماري الذي يلفّه على مرّ العصور وتبدّل الأوضاع التاريخيّة التي تحتضنه ، إنّ الأعراض هي التي تتغيّر ،

أي ثقافته ومعرفته الكليّة . ومن هنا فإنّ النتيجة التي وصلنا إليها لا يدعّمها مرجع مكتوب ومضبوط إلّا مرجع واحد لكنه شاسع وغير مضبوط . هذا المرجع هو ما يسمّيه بارط (Barthes) ثقافة الحياة : (انظر : درس المناهج : النصانية : الأستاذ توفيق بكار ، كليّة الآداب والعلوم الإنسانية تونس . النسة الجامعية 86/85) . إنّ دراسة سوسيولوجيّة ميدانية تهتم بأزمة السكن في تونس العاصمة ستسجّل حتما تذمرات الملاكين من المكترين واتهامهم بترك الدار مهملة ومخربة عند تسليمها بعد انتهاء مدّة الكراء .

35) البخـلاء : ص 84 .

*) نفس المنهج هو الذي أوصلنا إلى هذه النتيجة . ارجع كذلك إلى القسم المتعلّق بالعوامل التاريخية التي أفرزت ظاهرة البخل .

ولكنّ الجوهر ثابت مادامت المدينة قديما أو حديثا تستمدّ وجودها من الحضارة التي تقوم على التبادل والربح .

لا شكّ أنّ التطوّر الذي عرفته المدينة العربيّة الإسلامية منظورا إليه باعتباره قيمة ايجابيّة ، يحمل نقيضه في ذاته أي تدهور القيم الانسانيّة الأصيلة . فالعلاقات المدنيّة متطوّرة إذا ما نظرنا إلى التاريخ من وجهة نظر خطيّة وكميّة ولكنّها متخلّفة إذا ما رأيناها بمنظار نوعي ، فحكمنا عليها من زاوية تحطيمها للمعايير الإنسانية الخالصة .

إنّ المجتمع العربي الإسلامي قد عرف في عصر الجاحظ تطوّرا مدينيّا لا مجال للشكّ فيه . فالإنسان قد مارس تقاليد جديدة في المدينة ما كان يعرفها ، فأصبح يملك الدور المتعدّدة ويؤجرها ، وصار يكتري الدّار ويدفع ثمن كرائها ، هذه التقاليد ما كان يعرفها الإنسان العربي البدوي ، وما كانت تخطر على باله قطّ وللتّدليل على جدّتها وتطوّرها ، لا بدّ من الإشارة إلى أنّها تقاليد مازالت أهمّ ما يميّز السكن في المدينة الرأسماليّة الحديثة ، ولكنها تقاليد بالقدر الذي دفعت المجتمع إلى أرقى درجة من التطوّر الحضاري المديني هوت به إلى درجة مفزعة من الإنحطاط الإنساني والتأزّم الإجتماعي لا مثيل لها في الزمن العربي السابق لعصر الجاحظ .

إن تركيزنا على دور المدينة بطبيعتها التجارية في توتّر العلاقات البشريّة لا يحجب عنّا العوامل الأخرى المساهمة في هذا التوتّر . فالعلاقة المتأزمة بين المؤجّر والمستأجر باعتبارها إحدى العلاقات الجديدة التي أفرزتها المدينة التجاريّة العربية والإسلامية لم تكن إفرازا مباشرا لهيمنة السّوق والتجارة على العلاقات الإنسانية فقط ، وإنّما كانت نتيجة الإنفجار الديموغرافي الذي عرفته هذه المدينة ، فبازدهارها الاقتصادي ومع مرور الوقت كانت تستقطب بصفة مستمرّة سكانا جددا يتدفّقون عليها من البلدان البعيدة والقريبة بحثا عن الكسب والرّبح ورغبة في التمتّع بامتيازاتها* .

وفي مثل هذه المدن الكبيرة لا شكّ أنّ الصّراع سيحتدّ بين الفئات والطبقات الإجتماعية المتناقضة المصالح ، وبين الشعوب والقوميات التي كثيرا ما تتنافر في

*) ارجع إلى القسم الأول : العوامل التاريخية التي أفرزت ظاهرة البخل . فالبصرة عرفت انفجارا ديموغرافيا كبيرا في ذلك العصر ، حتّى أن بعضهم زعم أنّ سكانها يعدّون حوالي ست مائة ألف ساكن وهم من جميع الأمم : عرب ، فرس ، هنود ، صينيون .... الخ .

طباعها ، وثقافاتها رغم توحّدها تحت دين الإسلام . ورغم إنّنا لا ننفي دور العامل الديموغرافي في إفراز أزمة السّكن ، فإننّا لا نستطيع أن نجزم بأنّ أحد أسباب هذه الأزمة هو تزايد عدد السكّان بالقياس إلى عدد الدّور المعروضة للكراء .

ومن هنا فإنّ العامل الديموغرافيّ له أهميّة في الصّراع الإجتماعي ، ولكنّ هذه الأهميّة تبقى مشروطة ومحدّدة بالسيّاق التّاريخي . فتزايد عدد السكّان لا يفسّر وحده اندلاع الفتنة الإجتماعية بين فئة المؤجّرين والمستأجرين خاصّة والفئات الأخرى عامّة . وإذا ما عرفنا أنّ الدّولة العربيّة الإسلامية قد شهدت في عصر الجاحظ أوجّ عظمتّها وقوّتها المادّية كان بوسعها أن تتجاوز هذه الأزمة بتنظيم تدفّق القادمين على المدن الكبيرة ، وبتوفير المساكن الضرورية لجميع متساكنيها ، وخاصة بتنظيم العلاقات الإجتماعيّة وتأسيسها على قوانين ثابتة .

إنّ تأزّم العلاقة بين المؤجر والمستأجر هي أزمة في المعاملات كما يصطلح على ذلك في الفقه الإسلامي. والفقه هو العلم الذي أنيطت له في الحضارة العربيّة الإسلامية مهمّة تنظيم المعاملات الإجتماعية. فهو يهتمّ بتشريع القوانين المتعلّقة بجميع ميادين الحياة السيّاسية والخاصّة، فكل العلاقات المدنيّة يجب أن تكون مضبوطة بقوانين نابعة من الدّين، ولذلك فإنّ القانون العائلي وقوانين الملكية والعقود (عقود الكراء مثلا) كلّها تنضوى تحت اهتمامات الفقيه ، وخلاصة الأمر فإنّ المستلزمات التي تتعلّق بكلّ المسائل القانونيّة التي تطرح في الحياة الإجتماعيّة تقع كلّها تحت اهتمامات الفقيه[36] .

ورغم أنّ الفقه قد شهد أوجّ تطوّره في القرن الثاني للهجرة أي في عصر الجاحظ ، العصر الذي شهد نشاط أحد أكبر الفقهاء الذين عرفهم التاريخ الإسلامي ، وهو الشافعي مؤسّس علم أصول الفقه[37] . فإنّه لم يستطع أن يساير نمط التحوّلات الإجتماعيّة الكبيرة التي عرفها المجتمع العربي في ذلك العصر رغم المجهودات الكبيرة التي قدّمها الفقهاء في هذا الإطار ، ولذلك بقي اللامفكّر فيه في

36) فصل فقه في د. م. إ. ط.II2/ 906 (J. Shacht) (بالفرنسية)

37) المرجع نفسه : ص901 .

القانون الإجتماعي يحتلّ مساحة هامّة ، وبقيت ثغرات مهمّة في المعاملات اليوميّة لم يقع سدّها . إنّ الذي جعل هذا العلم لا يحيط إحاطة كاملة بموضوعه وجعل هذا الموضوع لرحابته وحساسيته التاريخيّة يفلت من إرادة الفقيه هو عدم استقلاليته عن الأهواء الخاصة ، واختيارات الدّولة السياسيّة خاصّة بعد صعود العباسيين إلى السلطة سنة 132هـ .

فقد رغب العبّاسيون الذين قدّموا أنفسهم للتاريخ بصفتهم المدافعين الشرعيين عن الإسلام أن تكون المعاملات الإجتماعيّة مضبوطة بقوانين مستوحاة من الإسلام وحده ، فعملوا على احتواء المنظومة الفقهيّة لتوجيهها توجيها محدّدا يحقّق لهم اختياراتهم السياسيّة والايديولوجيّة في الواقع التاريخي ، فجلبوا إلى بلاطهم أبرز المختصّين في الفقه الإسلامي[38] . إنّ خير ما يجسّد هذه الرّغبة هي الطّريقة التي كان يعيّن بواسطتها القضاة في عهد العباسيين، فبعد أن كان القاضي يعيّن من الوالي في العهد الأموي أصبح في العهد العبّاسي يعيّن مباشرة من الخليفة .

ومن ثمّة فإنّ مبدأ استقلاليّة الفقه والقضاء الذي ينصّ على عدم تدخّل أي كان في سنّ القوانين أو تطبيقها ماعدا أهل الإختصاص لم يكن إلّا مبدأ نظريّا هشّا يقع تجاوزه بسهولة في الواقع التاريخي ، فطموح العبّاسيين وفقهائهم لبناء منظومة فقهيّة إسلاميّة صرفة على أنقاض التصوّرات الشعبيّة الموروثة للمعاملات التي لم يستطع الفقه في العهد الأموي التخلّص منها جعل الفقه في العهد العبّاسي لا يتعامل مع الواقع بمرونة ، فتجاوزه وتعالى عليه ، وتبعا لذلك وجد العبّاسيون ومستشاروهم في القانون من الفقهاء أنفسهم في عزلة عن أوسع النّاس وعاجزين عن ضمّهم إلى جانبهم . ووجد القضاة أنفسهم قاصرين على الحفاظ على استقلاليّتهم النظريّة فالتجؤوا إلى السّلطة لتعينهم على تنفيذ الأحكام ، فأصبح دور الشرطة أهمّ من دور القضاة وهمّش هؤلاء وأصبح دورهم يقتصر على العناية بالقانون العائلي فقط[39] .

لم يستطع الفقه إذن أن يستجيب لحاجات النّاس المتعدّدة في ذلك العصر، ولا أن يتلاءم مع تصوّراتهم السّائدة للمعاملات لاستمرار مواثيق العرف والعادة في الحضور

---

38) المرجع نفسه : ص911 .

39) فصل فقه في د.م.إ.ط2 911/II (J. Shacht) بالفرنسية .

القويّ داخل البنية الفوقيّة للمجتمع ، فبقي الأفراد يتعاملون وفقا لما تمليه عليهم هذه الأعراف والعادات ، متجاهلين القانون الرّسميّ للدولة أو جاهلين له ، كما أنّ اهتمام السّلطة ببناء القانون الإسلامي المجرّد مراعيه لمطامحها ، وأهوائها الخاصة ومهملة لما يعتمل على أرض الواقع من تحديات في مجال المعاملات الإجتماعيّة جعل هذا الواقع يفلت شيئا فشيئا من مراقبة الفقيه ، ففشلت مؤسسة الفقه في الإضطلاع بمسؤولياتها وكان هذا الفشل في القرن الثاني للهجرة راجعا أساسا إلى انفلات الواقع التاريخي المحسوس من ربقة المثال المجرّد . وإلى اصطدام المثاليّة بالواقع واليوتوبيا بالتاريخ وهذا ما عبّر عنه شاخت (Sharcht) في دائرة المعارف الإسلاميّة بقوله « هذا مظهر من التوتّر بين النظريّة والممارسة (العرف والعادة) وبين القانون الديني والقانون العرفي »[40] .

إن غياب الفقيه في الواقع التاريخي فتح الباب أمام مصارعيه لاندلاع الأزمات التنظيميّة في المجتمع بحيث أصبحت العلاقات الإجتماعية بدون ضوابط محدّدة ، فالكاري يزيد في الكراء متى شاء والمكتري يماطل في الأداء ويتنصّل من التزاماته تجاه المالك بل يتجاسر على أن لا يدفع الكراء إطلاقا ، كما أن الصيّارفة والمرابين يسمحون لأنفسهم باستغلال الأفراد وابتزاز أموالهم بدون أيّة رقابة إلى غير ذلك من الأمثلة التي تظهر صدام البخيل مع الآخرين ، هذا الصّدام ليس نتاجا تاريخيّا للمدينة العربية الإسلاميّة التجاريّة فقط ، ولا هو افراز للنموّ الديموغرافيّ لهذه المدينة فحسب ، وإنّما هو نتاج لأزمة تنظيميّة لها جذورها العميقة في أزمة البنية الفوقيّة للمجتمع ، ولها وشائجها الوثيقة بالأزمة البنيويّة لمؤسّسة الفقه في وظيفتيها التشريعيّة والتنفيذيّة .

غير أنّ في قصّة الكندي علامات واضحة على تأزّم العلاقات الإجتماعيّة في المدينة العربيّة الإسلامية التجاريّة التي بدأت تسير شيئا فشيئا نحو العنف لتؤكّد ما ذهبنا إلى وما ذهبت إليه كلّ المراجع التي تناولت ذلك العصر بالدرس* بحيث

---

40 فصل فقه في د.م.إ.ط2 911/II (J. Shacht) بالفرنسية .

*) ارجع إلى القسم الأول المتعلّق بالعوامل التاريخية التي أفرزت ظاهرة البخل .

انتشرت على نطاق واسع كلّ القيم المرذولة والمدنّسة ، فأصبحت المخادعة والتدليس عملات متداولة على نطاق واسع في المجتمع ، يقول الكندي متحدّثا دوما عن المكتري « ثم إذا كانت الغلّة صحاحا دفع أكثرها مقطّعة وإن كانت أصنافا وأرباعا دفعها قراضة مفتّتة ثم لا يدع مزيّفا ولا مكحّلا ولا زائفا ولا دينارا بهرجا إلا دسّه فيه ودلّسه عليه »[41] .

إنّ المجتمع الذي تعدّدت فيه العملات المزّيفة « دينار مكحل وزائف وبهرج » وانتشرت فيه قيم الغشّ والتّدليس بدأ تدريجيّا نحو السّقوط في هوّة سحيقة تفصل بين الإنسان والإنسان . فالآخر لا يمكن أن يكون إلا شريرا عشّاشا ومحتالا وداعية للإحترّاز منه ، فالمكتري حسب زعم الكندي لا يتورّع من استعمال كلّ الحيل للإيقاع بجيرانه ، واستغلالهم ، والظّهور بمظهر المحسن اليهم حتّى إذا ربح ثقتهم انقلب عليهم ليجرّدهم من أرزاقهم ، ويلحقهم بصفّ الخاسرين ، يقول الكندي « فلا يزال يضرب لهم بالإسلاف ، ويغريهم بالشّهوات ، ويفتح لهم أبوابا من النفقات ليعيهم ويربح عليهم حتّى إذا استوثق منهم ، وأعجلهم وحزق بهم حتّى يتقّوه ببيع بعض الدّار ، أو باسترهان الجميع ليربح مع الذّهاب بالأصل السّلامة »[42] .

إن الجّار يحتلّ مكانة هامّة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة واحترامه واجب مقدّس لا يمكن أن يخلّ به إلّا من خوّلت له نفسه المروق عن سنّة الله ونبيّه ، فيقول الكندي مستشهدا بحديث للرسول « الجار قبل الدار والرفيق قبل الطريق »[43] ولكنّ سكّان المدينة من المكترين لم يحيدوا عن هذا المبدإ فقط بل اخترقوه بكل فضاضة وتطرف ، فلم يسلم منهم لا الإنسان ولا الحيوان « هذا مع التشرف على الجيران والتعرض للجارات ومع اصطياد طيورهم وتعريضنا لشكاياتهم »[44] .

---

41) البخلاء : ص85 .

42) البخلاء :ص86 .

43) المصدر نفسه : الصفحة نفسها .

44) المصدر نفسه : الصفحة نفسها .

إنّ ساكن المدينة قد وصل بدون شكّ إلى ممارسة تقاليد حضارية متطورة، فتربية الطيور في الأحياء السكنية والعناية بها ترسم في أذهاننا صورة الأحياء السكنيّة المترفة المعاصرة التي يعمد متساكنوها إلى العناية بالحيوانات وتربيتها وجلب الطيور وترويضها لتضفي على البيت جمالا وزينة وبهجة ولكنّ الترف الذي وصلته الحضارة العربيّة الإسلاميّة في عصر الجاحظ ينبىء في الآن نفسه ـ كما أشرنا إلى ذلك سابقا ـ ببداية السقوط النوعي للإنسان، وكأنّ هذا هو قدر كلّ الحضارات الإنسانيّة التي يتحكّم فيها قانون المفارقة بين التطور الإقتصاذي الإجتماعي وتدهور القيم النوعيّة الأصيلة.

نمت النّزعات التدميريّة والهدّامة في السّلوك الإجتماعيّ وتطوّر العنف وذاع، وأصبح الفرد لا يفوّت على نفسه الفرصة للإعتداء على الآخرين، يقول الكندي مشهّرا بالمكترى، منددا به «فإن كان الرّسول جارية ربّ الدّار أفسدها وربّما أحبلها، وإن كان غلاما خدعه وربّما شطر به»[45] فما هي الملامح الأكثر وضوحا للعنف الإجتماعي كما مورس في الحضارة العربية الإسلامية في عصر الجاحظ من خلال كتاب البخلاء؟

---

45) البخلاء: ص 85 ـ 86.

4) العنف الإجتماعي

إنّ العنف الذي مارسه البخلاء أو خصومهم ليس العنف الذي يلعب دورا هامّا في التحوّلات التاريخيّة والإجتماعية سواء كان في صالح التقدّم التاريخي أو ضدّه وهو العنف الذي تمارسه الطّبقات الإجتماعيّة في مرحلة من مراحل نضجها الإجتماعيّ وتحوّلها من طبقة في ذاتها إلى طبقة لذاتها [1] أو عندما تنسدّ أمامها الأفاق ويتأزّم وضعها التاريخي فتلتجىء إلى السّلاح نفسه لتستعمله ضدّ الطبقات الجديدة [2] ذلك هو العنف السياسيّ المنظمّ والجماعي الذي مورس في كلّ المجتمعات الإنسانيّة بما فيها المجتمع العربي الإسلامي في عصر الجاحظ [3] .

وإن كان مجال بحثنا لا يسمح بالإطناب في الحديث عن دور العنف في التاريخ العربي الإسلامي فإنّ الضرورة المنهجيّة تحتّم علينا الإشارة إلى أنّ عنف البخلاء لا

---

1) تتحوّل الطبقة من طبقة في ذاتها إلى طبقة لذاتها عندما ينتقل صراعها مع الطّبقات الأخرى من الصّراع الايديولوجي والإقتصادي إلى مستوى الصّراع السياسي الذي يستهدف افتكاك **السلطة** مباشرة . فعندما عرفت الطّبقة البورجوازيّة في فرنسا ، هذا التحوّل مارست العنف ضدّ الطّبقات القديمة قبل الثورة : ثورة سنة 1789 وأطاحت بالحكم الملكي وأسّست النّظام الجمهوري وكان هذا العنف لصالح التقدّم التاريخي .

2) البورجوازيّة الألمانيّة مارست العنف الفاشي في المرحلة النازية بعد صعود هتلر إلى السلطة سنة 1932 ضدّ بعض الطبقات الإجتماعية الأخرى بعد انسداد الأفاق أمامها بعيد أزمة الإقتصاد الرأسمالي العالمي سنة 1929 ولا يخفي على أحد أن هذا العنف كان ضدّ التقدّم التاريخي .

3) إن أهمّ ما يميّز الصّراع السياسي على السّلطة في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط هو طغيان العنف المنظّم الجماعي الذي تبادلته أغلب الفرق العقائدية والسياسية في الإسلام وكان ضحيّته خاصّة الخوارج بدرجة أولى والشعية (انظر « الخوارج والشيعة » ليوليوس قلهوزن ، ترجمة عبد الرحمان بدوى) .

يرتقي إلى مستوى العنف التاريخي المنظم وبذلك نكون قد رفعنا الإلتباس الذي يمكن أن يحدثه هذا المصطلح في الأذهان خاصّة وأنّ مجال بحثنا هو الصّراع الإجتماعي الذي يشكّل العنف المنظّم عادة أحد مظاهره الرئيسية .

هذا لا يعني أنّ عنف البخلاء لا يندرج ضمن مظاهر الصّراع الإجتماعي بل إنّه أحد العلامات البارزة عليه ، ولكنّه عنف فرديّ غير-منظّم يمارسه البخيل كلما فقد الحجّة الكلامية لتبرير موقفه أو لجمع المال ومنعه على غيره ، ليس لأنّ البخلاء لا يمثّلون طبقة اجتماعية بالمفهوم السّوسيولوجي الإقتصادي للكلمة فقط وإنّما لأنّ البخلاء بصفتهم فئة اجتماعيّة لا يستهدفون السّلطة السياسيّة بل هدفهم هو الحفاظ على وضعهم الإجتماعي المتميّز في إطار الواقع والممكن . ليس البخلاء الخوارج أو الشيعة حتّى يشهروا السيف في وجه السلطة فلو كانوا كذلك لأطلق عليهم الجاحظ أصحاب السّيف والرمح ولم ينعتهم بأصحاب الجمع والمنع من الّذين انتحلوا الاقتصاد في النّفقة والتثمير للمال فقط .

يمارس البخيل العنف بشكل مقنّع وسافر مع كل الأفراد حتّى أقرب النّاس إليه وفي كلّ مكان ولو كان ذلك على مائدة الطّعام بل إنّ مائدة الطّعام كثيرا ما تكون القاعدة الرئيسية الّتي ينطلق منها لأرهاب الآخرين .

ويبدأ البخيل بممارسة أحد أفظع أشكال العنف وأقساه على ضحيّته وهو العنف النّفسيّ ، فيستعمله ضدّ إبنه الصّبي الذّي لا يسمح له بمشاركته على مائدة الطعام إلّا بعد أخذ وردّ وجدل كبير وتشرّط طويل لا تخفى قسوته على صبيّ صغير لا يستطيع التحكم في شهيّته للأكل ولا يمكن بأيّ حال أن يضبط غريزته الّتي تدفعه إلى الطعام دفعا فيملي عليه الشروط الثّقيلة الّتي يستعصي تطبيقها عمليّا إلّا إذا ما فضّل عدم الأكل تماما ، فيأمره بالأكل وإن كان في الحقيقة ينهاه عنه فكأنه بقوله له كل ، يقول له لا تأكل يقول الجاحظ متحدثا عن عبد الرحمان الثوري الذي شهر بأكل الرؤوس « وكان إذا كان يوم الرؤوس قعد ابنه معه على الخوان إلّا إن ذلك بعد تشرّط طويل وبعد أن يقف له على ما يريده وكان فيما يقول له « إيّاك ونهم الصبيان

وشره الزرّاع وأخلاق النوائع ودع عنك خبط الملاّحين والفعلة ونهش الأعراب والمهنة »[46] .

إنّ ما يجدر ذكره هنا هو أنّ العنف الذي يمارسه البخيل في إطار العائلة مع أبنائه يأتي ممرّرا عبر أحد القنوات الإيديولوجية وهي التربية ، يوهم البخيل بأنّ تربية الصّبيان تستدعي اتّباع الصرامة معهم.كي لا يكون سلوكهم منحرفا وشاذّا ، فوجب على المرء إذا ما أراد أن يكون ابنه مهذبا ومتحضّرا وأن لا تكون أخلاقه صورة لأخلاق الأعراب المتوحّشين والفعلة السّواديين والعملة المهنيين أن ينهاه عمّا يضرّه ولا يسمح له بالأكل إلّا بشروط فيردعه ردعا يهدف إلى تهذيب غرائزه والسموّ بأخلاقه .

فإذا ما سمحنا لأنفسنا باستعمال المصطلح المعاصر فلا يمكن أن ننعت هذه التربية إلّا « بتربية بورجوازية » تحرص دائما على أن يكون مثالها الأخلاقيّ منفصلا انفصالا كليًّا عن أخلاق المهنيين والفعلة أو ما يسميهم البخيل في سياق آخر بالدّهماء والحشوة . ثم إنّ الفرد المثاليّ في ايديولوجية البخيل الأخلاقيّة هو من اتّبع أخلاق اسياد القوم ليس في المعاملات الإقتصاديّة فقط بل في عادات الأكل والمجالسة والتندّم . إنّها تربية تتحجّب بقناع تقدّمي لأنها تقدّم نفسها وهي تمارس العنف على أنّها تسعى لخلق الإنسان المتحضّر المثاليّ ولكنّها في الآن نفسه تخفي مصالح أصحابها الحقيقيّة تحت ستار هذه المهمّة الأخلاقيّة الحضارية ، لأنّ مهمّة البخيل الحقيقيّة لا تكمن في انتشال ابنه من الإنسياق وراء سلوك العامّة التي ليست بقدوة ، وإنّما تتمثّل في رغبته في إقصاء ابنه من مائدة الطّعام لأنّه لا يريد أن يضايقه على الخوان .

إنّ العنف يمارس في الواقع التاريخيّ مغلّفا بغطاء أخلاقيّ يهدف إلى تهذيب السّلوك الإنسانيّ وفي صالح التقدّم التاريخيّ ، تقدّما يخرج بالإنسان من مرحلة التوحّش « الخبط والنهش » ، إلى مرحلة الحضارة وإن كان في الواقع يمارس لأجل تحقيق مصلحة مادية معيّنة وحمايتها والدّفاع عنها .

---

46) البخلاء : ص108

إنّ البخيل يستعمل العنف ، بصفته أحد الوسائل المعتمدة في الصّراع الإجتماعي ، بالإقتصاد في النّفقة وتثمير المال بجمعه ومنعه. فيترك عائلته تعاني تحت وطأة الحمّى لا لشيء إلّا لأنّ المحموم لا يستطيع أكل الخبز فيربح بذلك كفايته من الدّقيق فيصبح المرض ذاته من الوسائل التي يستعملها البخيل للإقتصاد في النفقة ، يقول الجاحظ « حمّ الثوري وحمّ عياله ، وخادمه ، فلم يقدروا مع شدّة الحمّى على أكل الخبز ، فربح كيلة تلك الأيّام من الدّقيق ففرح بذلك ... فكان لا يبالي أن يحمّ هو وأهله أبدا ، بعد أن يستفضل كفايتهم من الدقيق »[47]

أن يعمد البخيل إلى ترك عائلته محمومة ليستفضل كفايتها من الدقيق هو شكل من أشكال ممارسة العنف المتستّر الذي يعكس شناعة أخلاقه . ولكنّ الإرهاب النفسيّ والمادي المقنّع سرعان ما يتّخذ شكلا مكشوفا ، فلا يتورّع البخيل من التّنكيل والضّرب إذا ما استدعى مذهب البخل ذلك . وأول المستهدفين للعنف الجسدي هم خدمه وغلمانه فيصرّ البخيل على أن يطبق هؤلاء أوامره بحذافرها لأنّ الخادم تابع لسيّده في كلّ شيء ، وليس له الحقّ في النّظر إلى الأشياء بصفة مغايرة ، فيتحتّم عليه أن يكون بخيلا بالقوّة ، وطاعته لسيّده تقاس بمدى وفائه لمبادئه في البخل وحرصه على صيانة أموال مخدومه من التّلف .

غير أنّ الخادم الذي لا تنبع أخلاقه من مبادىء التجارة والسّوق فينهل أخلاقه ومعاييره في السّلوك والحكم على الأشياء من أخلاق العامّة والتّراث الجماعي كثيرا ما يخلّ بمبدإ الطّاعة العمياء لمخدومه لكونها تتنافر مع طباعه ومبادئه فيكون عقابه لخروجه على خطّ البخيل وخيما فيجلد ويعذّب . فعندما أمر البخيل الشواء بأن يحضر الجدي ولم ينضج بعد لكي لا يأكله الجماعة وليحضره غدا باردا ليقوم الجدي مقام الجديين فخالفه ، ضربه ثمانين سوطا[48] .

وقد يكون الخادم تجاوز مبادىء البخل ولم يعمل بوصايا مخدومة لا لعدم إيمانه بها فقط وإنّما لعجزه عن ممارستها ولاستحالة تطبيقها عمليا أو لارتكابه خطأ انسانيّا

---

47) البخلاء : ص104 .

48) المصدر نفسه : ص56 .

عند تنفيذه لأوامره ، كلّ ذلك ليس مبرّرا في مذهب البخل لكي ينجو من العنف ، يقول الجاحظ « ولقد أخبرني خبّاز لبعض أصحابنا أنّه جلده على إنضاج الخبز وإنه قال له أنضج الخبز الذي يوضع بين يدي واجعل خبز من يأكل معي على مقدار بين المقدارين ، وأمّا خبز العيال والضيف فلا تقرّ به من النّار إلّا بقدر ما يصير العجين رغيفا وبقدر ما يتماسك فقط فكلفه العويص فلمّا أعجزه ذلك جلده حدّ الزّاني الحرّ »[49] .

شرّع البخيل لنفسه حقّ استعمال العنف ضدّ من خرج على مذهب البخل واستلهم وسائل العقاب من الشريعة الإسلامية « جلد الزاني » ليطبعها في سياقه الخاصّ الذي تمليه عليه مبادؤه في المعاملات . فما عاد الجلد والضرب عقابا يسلّط على من خرج عن مواثيق الإسلام وإنّما عقابا ينفذّ على من خرج على مواثيق البخل ، فتحوّل البخيل إلى مشرّع للقوانين ومنفّذ لها في الآن نفسه بل أصبح الفقيه والقاضي والمدّعي في الآن نفسه ، فتغيّر كل شيء إلا المدّعي عليه ، فقد بقي هو نفسه ، الخادم أو العامل أو الغلام ، يقول الجاحظ متحدّثا عن زبيدة بن حميد الصّيرفي « وحدّثني أبو الأصبغي بن ربيعة قال « ودخلت عليه بعد أن ضرب غلمانه بيوم فقلت له ماهذا الضرب المبرح وهذا الخلق السيء ؟... هؤلاء غلمان ولهم حرمة وكفاية وتربية . قال زبيدة « إنّهم أكلوا كلّ جوارشن كان عندي » رئيس غلمانه قال « جعلت فداك » ما أقدر أن أكلّمك من الجوع إلّا وأنا متّكيء ، الجوارشن ما أصنع به ؟ هو نفسه ليس يشبع ، ونحن الّذين إنّما نسمع بالشبع سماعا من أفواه الناس ، ما نصنع بالجوارشن »[50] .

وإذا ما عرفنا أنّ البخيل قد سنّ قوانينه الخاصة به للتّعامل مع خدمه وعمّاله وكوّن فقهه الخاصّ به وأعرض عن « فقه الجماعة » وتجاوز تبعا لذلك عادات قومه في التعامل مع هذه الفئة من المجتمع كما يتجلّى ذلك في قول ابن ربيعة « هؤلاء غلمان ولهم حرمة وكفاية وتربية » فإنّنا نتأكد من أن ما نصّ عليه الإسلام من مواثيق تتعلّق بحرّية الافراد التي تجسّدت تاريخيا في تحرير العبيد في بداية الحقبة الإسلامية والمساواة بين

49) البخـلاء : ص55 ـ 56 .

50) البخـلاء : ص92

الأجناس والقوميات تحت راية الدين الواحد قد وقع تجاوزها في الممارسة التاريخيّة، إنّ ضرب الغلمان والتنكيل بهم وهو وجه من وجوه المفارقة بين النصّ الديني أي المثال المجرّد والواقع التاريخي وتصادم الرؤية الإسلامية العامة للكون مع المعاملات الإجتماعية والواقع المادي المباشر الذي مازالت تتحكّم فيه الأعراف والعادات المنحدرة من الحقبة ما قبل الإسلاميّة ذاتها[51] .

كذلك فلا بدّ من الإشارة الى أنّ بعض العادات والأعراف قد تلوّنت بلون إسلامي أو قد تكون مستقاة مباشرة من المثال الإسلامي ممّا يجعل قيم هذا المثال المجرّد لم تفقد فعاليّتها لإعمالها بقوّة في الوعي الجماعي العامّ ممّا جعل أبا الأصبغي ابن ربيعة يستنكر صنع صديقه البخيل ، ويندّد بالعنف الذّي يمارسه على غلمانه مذكّرا إيّاه بأنّ هناك معايير اخلاقيّة وضوابط متواضعا عليها اجتماعيا تضبط معاملات الأفراد مع هذه الفئة الإجتماعية . إنّ سياسة التنكيل والتجويع التي اتّبعها البخيل في معاملاته مع خدمه وغلمانه وتظهر في شكوى رئيس الغلمان « ما أقدر أن أكلّمك من الجوع إلّا وأنا متكىء » تبرز بقوّة مدى ما وصله العنف الإجتماعي من ضراوة وحدّة .

لقد حرصنا في هذا الجزء من البحث على أن نتدرّج عند تحليلنا للعنف من مستواه المتستّر المحتجب وصولا إلى المستوى المكشوف المباشر ، وهو ليس إلّا تدرّجا من الخطير إلى الأخطر ، لم يترك البخيل شكلا من أشكال العنف إلّا ومارسه إلى أن يصل إلى السّجن بل تنفيذ قرار الموت على من شقّ عصا الطّاعة في وجهه ، أو تجاسر على انتهاك مبادىء مذهبه أمامه ، يقول أحد الرواة الذين استند عليهم الجاحظ في رواية أخبار البخلاء ونوادرهم « وتناول رجل من قدّام أميركان لنا ضخم بيضة ، فقال خذها فإنّها بيضة العقر ، فلم يزل محجوبا حتّى مات »[52] .

إنّ العنف الذي يكشف عنه كتاب البخلاء كان في الغالب في اتّجاه واحد من البخيل إلى الآخر سواء كان الابن أو الخادم أو الغلام ولكنّ البخيل بدوره قد تلقّى

---

51) فصل فقه في د.م. 2 II 911 (J. Shachat) (بالفرنسية) .

52) البخلاء : ص152 .

العنف ، ولكنّ العنف المضاد يبدو عنفا مشروعا لأنّه ضد الفرديّة والانعزال ، ويستمدّ شرعيته ليس من تبنّي الجاحظ له فحسب ، وإنّما يستمدّ هذه الشرعية من الايديولوجيّة الأخلاقيّة السائدة الّتي تعادى مذهب البخل وتشهّر به ، وقال « رمضان » إنّه صاحب شيخا أهوازيّا بخيلا في سفر على متن سفينة لم يكن عليها غيرهما ، ومع ذلك انزوى الشيخ بمفرده يأكل دجاجة وفرخا بدون أن يستدعيه فيقول : وثبت عليه فقبضت على لحيته اليسرى ثم تناولت الدجاجة بيدى اليمنى، فمازلت أضرب بها رأسه ، حتّى تقطعت في يدي »[53] .

على هذا النحو كان العنف الإجتماعيّ في عصر الجاحظ متبادلا بين البخلاء وخصومهم ولكنّ الجاحظ قد ركّز على عنف البخيل لغاية ايديولوجيّة دعائية ، ولعلّه تحامل عليهم فنسب إليهم ما لم يفعلوه ، ولكنّ ذلك لا يجعلنا نشكّ في وصول الصّراع بين هذه الفئة وخصومها إلى مستوى العنف ، لأنّ هذا العنف سيتّخذ شكلا أرقى مع تحوّل التّناقض الاجتماعي إلى صراع لأنّ مجاله الايديولوجيا ، وهو ما يصطلح عليه بالعنف اللفظي أو الكلامي ، إنّ الخطاب الايديولوجي في جوهره خطاب عنف لأنّه اقصائي ، يرفض حق المغايرة ، والاختلاف ، ويدّعي لنفسه امتلاك الحقيقة المطلقة .

53) البخلاء : ص148

البـــاب الـرّابع

الصّـــراع الايديولوجي

1) في مفهوم الصراع الايديولوجي

إنّ أولى الاشكاليّات التي يطرحها مفهوم الصّراع الايديولوجي هي تحديد مصطلح الايديولوجيا نفسه، فلا بدّ أن نشير إلى أنّ هذا المفهوم قد أثار في الفكر المعاصر جدلا كبيرا بين المفكّرين حتّى أنّنا لا نجد إجماعا حوله وفهما موحّدا له.

إنّ بعض الباحثين استطاعوا جمع ما لا يقلّ عن مائة مفهوم للثقافة، ولا شكّ أنّ بحثا مماثلا يهدف إلى تحديد مفهوم الإيديولوجيا سيعطي نفس النتيجة وهو جمع ما لا يحصَى من التعريفات لهذا المصطلح[1] فمن الدارسين الغربيين من ذهب إلى أنّ الايديولوجيا ليست إلّا وعيا مزيّفا ومقلوبا للعالم. ومن هؤلاء كارل مانهايم (Karl M inheim) الذي يعتقد أن الايديولوجيا هي تعبير أو بلورة نظرية للوعي الزائف. وريمون أرون (Raymond Aron) الذي يرى أنّ الايديولوجيا هي الفكرة الخاطئة التي تبرّر المصالح والأهواء الخاصّة[2] ويرى التوسير (Althusser) أنّ الإيديولوجيا هي نظام من تصورات وأساطير (des Mythes) وأفكار ومفاهيم ـ حسب الحالات ـ يمتلك منطقه وصرامته الخاصّة ويتمتّع بوجود تاريخي ودور في مجتمع معين[3]، وهكذا تعدّدت الأراء ممّا يعسر ضبط مفهوم دقيق للايديولوجيا وقد عبّر حسين الواد عن هذه الاشكاليّة قائلا "فضّلنا استعمال كلمة « ايديولوجيّة » لأداء مفهوم العبارة الغربيّة (Idéologie) . فهي أوّلا مصطلح

1) Encyclopédie Universalis: Idéologie: Volume 8; (Jean Gabel) p. 719

2) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

3) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

متعدّد المعاني يدلّ ممّا يدلّ عليه على النظرة العامة إلى الكون والإنسان، وعلى مجموعة القيم التي يعتنقها النّاس عقيدة، وعلى تأويل الطبيعة تأويلا خاطئا ذاتيا لا علميّة فيه، ثم أنّها وإن انتشرت كثيرا في أعمال العرب المعاصرين، ظلّت تفتقر إلى كثير من الدقّة والضّبط في حصر مفهومها، أمّا أصحاب المنهج الإجتماعي في فهم الأدب فإنّهم يفهمون منها نظرة الإنسان إلى الكون »[4].

وممّا يزيد المسألة تعقيدا هو إجراء هذا المصطلح على نصّ قديم « البخلاء » وإن كنّا قد بينّا في القسم الأوّل من البحث تفسيرا لذلك فإنّه لا بدّ من الإشارة إلى أنّ ما يهمّنا في مفهوم الإيديولوجيا ليس كونها « نظرة الإنسان إلى الكون » فمثل هذا التّعريف لا يحلّ المشكلة لأنّه جاء موغلا في العموميّة، لأنّ مفهوم الإنسان نفسه لم يعد واضحا في الفكر الإنساني المعاصر فما الإنسان ؟ إنّه ليس إلّا مفهوما مجرّدا يجب تدقيقه وتخصيصه، فالإنسان لا يكتسب إنسانيته إلّا من كينونته الإجتماعية، ومن انخراطه ضمن المجموعة التي يتحرّك من خلالها في الواقع التاريخي، هذه المجموعة التي اصطلحنا عليها بالفئة الإجتماعية هي التي تمنح الفرد وظيفته الإجتماعية وتمكّننا من فهم نظرته إلى العالم في حين أنّ المجموعات الكبرى، كالشّعب أو الأمّة لا تحدّد للفرد إلّا انتماءه القومي أو الثقافي العام.

من هنا فإنّ الايديولوجيا « هي نظرة انسانٍ محدّد إلى الكون » أو إذا ما التزمنا دقة أكثر فلا بدّ من التأكيد على أنّها نظرة فئة محدّدة إلى الكون ولكنّ هذا التعريف بدوره لا يحلّ المشكلة بل لعلّه يزيدها تعقيدا، خاصة وأننا نعلم أنّ هناك من الدارسين من أقام فروقا جوهريّة بين مصطلحي " الايديولوجيا » والرؤية للعالم.

فلوسيان غولدمان (Lucien Goldam) يرى أنّ الرؤية للعالم يسطّر حدودها وضع تاريخي متميّز، فتكون رؤية شاملة أمّا الايديولوجية، فلا يمكن أن تكون إلّا رؤية جزئية مشوّهة لا جدليّة ولا تاريخيّة لأنّها تنبع من أوهام مركزيّة الذّات وتبعا لذلك فإنّ غولدمان يقصر الرؤية للعالم بصفتها امتيازا على الطّبقات الصّاعدة في المجتمع فقط[5].

---

4) حسين الواد : تاريخ الأدب : مفاهيم ومناهج : الهامش : ص12 .

Encyclopédia Universalis : Idéologie: Volume8;)Jean Gabel(p. »!û. (5

غير أنّنا لو سلّمنا بارتباط الرؤية للعالم بالطبقات الصّاعدة فقط ، لما استطعنا أن نبرهن على أنّ رؤية الطبقات الصّاعدة ذاتها لا تخلو من الأوهام الايديولوجيّة وإن كانت لصالح التقدّم التاريخي ، كما لا يمكن أن ننفي على الطّبقات القديمة امتلاكها لرؤية للعالم رغم أنّ هذه الرّؤية بدأت في الذّبول وأصبحت متآكلة وتلعب دورا مضادًا لحركة التاريخ .

فقد يحدث أن تتّخذ رؤية الطبقة الصاعدة شكلا ايديولوجيا يوتوبيا (utopique) خاصّة في الأوضاع المتفجّرة أو في مراحل التحوّل التاريخي ورغم الفوارق بين الايديولوجيا واليوتوبيا لكن الأول عادة ما تلتفت إلى الماضي وتلعب وظيفة محافظة اجتماعية أما الثانية فبتركيزها على المستقبل تمثّل عاملا ثوريًا فإنهما يشتركان في تبعيّتهما للوعي الزائف وتعاليهما على الكائن الاجتماعي على حدّ تعبير كارل مانهايم[6] .

فلذلك فإنّ رؤية الطبقة الصّاعدة للعالم باصطباغها أحيانا بالنفس اليوتوبي رغم مستقبليته وثوريته لا يمنع أن يكون هذا التوجّه المستقبلي متشكّلا عبر حلم رومانسي ننظر إليه بصفته وعيا زائفا يحوّل رؤية هذه الطبقة إلى ايديولوجيّة تقنّع الحقيقة وتوهم بالموضوعية والتقدّم .

إنّنا حين نستعمل مفهوم « الرؤية للعالم » بصفته مرادفا للإيديولوجية فإنّنا لنؤكّد على عدم خلوّها من الوعي الزائف وحجبها للمصالح الخاصّة وتقديمها على أنها مصالح عامّة بغضّ النظر عن مدى خدمتها للتقدم التاريخي أو عرقلتها له لأنّ ذلك يحوّل بحثنا إلى خطاب ايديولوجي موضوعه الإيديولوجيا أو وعي زائف موضوعه وعي زائف كما أنّ حرصنا على ربط الايديولوجية بالفئة الإجتماعية هو ادراج لها في تاريخيّتها ونظر إليها باعتبارها جزء من البناء الفكري العام ، فلا تتحكّم فيها مجرّد سببيّة إجتماعيّة كما هو الحال بالنسبة للبنية الفوقية للمجتمع وإنّما تتحدّد بانتمائها إلى أقليّة (sous-totalité) : طبقة ـ جيل ـ وحدة عرقية ، فيمنحها هذا الإنتماء بعدا

---

(6) Encyclopédia Universalis: Idéologie: Volume 8; (Jean Gabel) p. 819

سوسيولوجيّا لأن وظيفتها تصبح متمثّلة في عقلنة مصالح خاصّة لمجموعة صدامية ضيقة وتقنينها[7] .

وإذا كنّا قد بينّا أنّ أهمّ عامل يجب أن يتوفر لكي نطلق على مجموعة من النّاس فئة اجتماعية ، هو عامل التوحّد والتجانس بين أفرادها في النّظر إلى الأشياء ، فإنّ الايديولوجيا هي وحدها الكفيلة بأن توفّر هذا العامل وتحوّل هذه الفئة من الوجود العام إلى الوجود الخاص ، وتمنحها خصوصياتها وتمايزها عن الفئات الأخرى من المجتمع . وعلى هذا الأساس نفسه لا يمكن أن نصف تصوّرا فكريّا للعالم بايديولوجيّة بمجرد ارتباطه بفئة اجتماعية فقط ، وإنّما يجب أن يتوفّر إلى جانب ذلك عامل النّظام والاتّساق في هذا التصوّر . فبدأ النظام هو المحور الذي يدور حوله مفهوم الايديولوجيا .

غير أنّ هذا المبدأ لا يعني واقعيّة الايديولوجية أو لا واقعيتها وليس مرتبطا بمدى صحّتها أو خطئها ، وإنّما يعني تماسك بنائها ، وعدم وجود ثغرات منطقيّة داخله يجعلها عرضة للسقوط والانهيار من الدّاخل . إنّ النّظام هو أن تكتسب النظرة إلى العالم منطقا داخليا ، وإن سقطت بفعل خارجي فذلك لا يهمّ لأنّ مصير كل الايديولوجيات هو السقوط في حالتي الصحّة أو الخطأ ، الواقعية أو المثالية أو عند الهزيمة أو الإنتصار *

فلا تعيش الايديولوجية إلّا في ظلّ الصراعات ، فلو لم يوجد صراع بين فئات اجتماعيّة متصادمة في الواقع التاريخي لما وجدت ايديولوجيّات متعدّدة ورؤى متناقضة للعالم . هكذا تكتسب الايديولوجيّة بعدا سوسيولوجيّا ثقافيّا وقد تفطّن إلى ذلك بعض الباحثين العرب ، يقول ناصيف نصّار في حديثه عن الوظيفة الإجتماعيّة للايديولوجية « وهذا يعني من وجهة النظر السوسيولوجيّة والفلسفيّة ننظر في الايديولوجيات من حيث أنها مذاهب فكريّة تقدّم تعليما معيّنا عن الانسان الإجتماعي

---

7) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

*) الحقيقة الايديولوجية تكون دائما محلّ شكّ وعداء فهي مهزومة بالقوّة لأنّ هناك من لا يؤمن بها . إنّ هيمنة ايدولوجيّة معيّنة أي إنتصارها في التاريخ لا يجعلها محصّنة من كل نقد على عكس الحقيقة العلميّة المتواضع عليها .

التاريخي وننظر إليها من حيث أنّها أسلحة تستعملها جماعات تاريخيّة معيّنة في خضمّ الحركة الإجتماعيّة العامة وندرس علاقاتها بعضها مع بعض ، ونسعى إلى وصف وتفسير الدور الذي تقوم به ضمن الحركة الإجتماعية العامّة في المرحلة التاريخيّة المعتبرة »[8] .

لا شكّ أنّ اعتناق فئة تاريخيّة لايديولوجيّة معيّنة لا يتمّ في الواقع التاريخي بصفة آلية ، وإنّما عبر احتضانها لمصالح الفئة والدفاع عنها وتبرير شرعيّة وجودها ونضالها ، وكما أنّ تطوّر هذه الفئة واكتسابها لمواقع متقدّمة في الحركة الإجتماعية يثري ايديولوجيتها بعناصر جديدة ، ويضيف لها رؤى أخرى تزيدها إتّساقا وتماسكا وفعاليّة ، يقول مينيخ (Mennicke) « الايديولوجيا هي تعبير فكريّ محدّد تاريخيّا بوضع مصلحي »[9] ويشاركه رودينسون (Rodinson) في الإقرار بالوظيفة التاريخيّة للايديولوجية حين يقول « إنّ وظيفة الايديولوجيا هي إعطاء توجيهات في العمل الفردي والجماعي »[10] .

إنّ الحديث عن الايديولوجية ليس في الواقع إلّا حديثا عن الفئة الإجتماعية التي تبنّاها كما أنّ التطرّق للصّراع بين الفئات الإجتماعية يقودنا حتما للتطرّق إلى الصّراع الايديولوجي بينها ، يقول ناصيف نصّار « عندما نتحدّث عن العقائد الايديولوجية ، فإننا نتحدّث بشكل ما عن الجماعات التي تتبنّاها وتستعملها لتبرير ممارساتها الإجتماعيّة أو لتحديد خطّة عملها ، وعندما نتحدّث عن العلاقات بين العقائد الايديولوجيّة فإنّنا نعني بكيفيّة ما ، العلاقات بين الجماعات القائمة المتحركة في الواقع العيني على أساس مصالحها ورؤيتها وامكانياتها »[11] .

إنّ ما يجب الإهتمام به، هو أن الصراع الايديولوجي الذي يبدو ظاهريّا متمتّعا بالاستقلاليّة عن الصّراع الاجتماعي ليس في الحقيقة إلّا جزء مهمّا منه، وعنصرا من

8) ناصيف نصّار : الفلسفة في معركة الايديولوجيا : ص74 .

9) Encyclopédia Universalis: Idéologie: Volume 8; (Jean Gabel) p. 718.

10) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

11) ناصيف نصّار : الفلسفة في معركة الإيديولوجية : ص75 .

عناصره المتميّزة، فليس الصّراع الايديولوجي مجرّد انعكاس للصّراع الإجتماعي كما يتبادر إلى الأذهان ، وكما هو سائد في النقد الأدبي والثقافي القديم . فنظريّة الإنعكاس لا تثبت جدواها وعلميتها من النّاحية السوسيولوجية والمعرفية لأنّها تفترض أن تكون الايديولوجية خارج بنية المجتمع وصراعاته لكي تستطيع أن تعكسها . غير أنّ الإيديولوجية ماثلة في الوقع الإجتماعي وباطنة فيه ، بل إنّها العلامة الأكثر ايحاء ودلالة على وجود هذا الواقع بكلّ كثافته وتشابك العلاقات الإنسانية فيه .

ولذلك قلنا في القسم المتعلّق بمفهوم الصّراع الإجتماعي ، إنّ الايديولوجية هي التي تحوّل تناقض المصالح الماديّة بين الفئات الإجتماعيّة إلى مستوى الصّراع ، فالتناقض الإجتماعي لا يتحوّل إلى صراع ولا يكفّ عن كونه مجرّد تناقض ما لم تصحبه عمليّة تبرير وإعادة بناء ثقافيّ عام يطأ الحاضر والماضي ويستشرف المستقبل . فالصّراع الايديولوجي بهذه الطريقة هو المحدّد الحاسم في نقل الصّراع الإجتماعي من الوجود المجرّد إلى الوجود المحسوس على عكس ما يتبادر إلى الذّهن لأوّل وهلة من أنّه ينقل التناقض من الوجود المحسوس إلى الوجود المجرّد ولكن كيف تكون الايديولوجية هي محسوس الصّراع الإجتماعي عوض أن تكون القسم المجرّد منه .

تتحوّل حينئذ من العام إلى الخاص ، وحين نعرف أنّ مجال بحثنا هو الصّراع الإجتماعي في عصر الجاحظ من خلال كتاب البخلاء ، ندرك أنّه لم يبق لنا من هذا العصر ، ومن صراعاته المادية حول المال التي اندلعت بين البخلاء وخصومهم إلّا شيء واحد محسوس وعينيّ هو الكتاب وحده ، وماعدا ذلك من النّشاطات الإقتصاديّة والصّراعات الإجتماعيّة لا يمكن أن نتمثّله إلّا في شكل تصوّرات مجرّدة ، وبواسطة كلام مكتوب هو « البخلاء » . وقد رأينا أن نفرد هذا القسم للصراعات الايديولوجيّة كما ينطق بها نصّ الكتاب وحده بغية كشفها وتحليلها ، غير أننا رأينا أن نرجىء دور الكتاب في هذا الصّراع الايديولوجي إلى قسم آخر نظرا لما ينطوي عليه هذا الدور من أهميّة قصوى تستوجب انفراده بقسم من البحث وحده من ناحية ولما يتميّز به من غموض وحياد وهمي في الصّراع أو تظاهر بقول الحقيقة أحيانا دون تزييف أو

خداع ممّا يضطرّنا إلى أن نتعرّض إلى الكتاب في ملامحه الفنيّة والأدبية من ناحية أخرى .

فإذا كان الصّراع الايديولوجي كما سنتبيّن بعد ذلك مجاله المنطوق به ، أي ما نطق به الجاحظ وكتبه ، فإنّ مجال الكتاب باعتباره أداة من أدوات الصراع الايديولوجي ، وافرازا له في الآن نفسه هو ما لم ينطق به الجاحظ ، أو ما سكت عنه ، ولا يمكننا النّفاذ إليه إلّا بعد أن نقوم بعملية اركيولوجية تستدعي الحفر في خطاب النّص لازالة الغشاء الأسلوبي والفكري الذي يغطيّه ، وهو عمل يستدعي عمليّة ذهنية ومعرفية أرقى بالقياس إلى العمليّة الذهنيّة التي تتيح لنا امكانيّة الكشف عن الصّراع الايديولوجي المنطوق به بين البخلاء وخصومهم .

لكنّ السّؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح ، هو كيف أتحنا لأنفسنا عمليّا أو نطلق مصطلح ايديولوجية على كل من رؤية البخلاء للعالم ورؤية خصومهم له ، هل ثمّة في النّص ما يتيح لنا هذه المشروعية ؟

يقول الجاحظ في كتاب البخلاء « اجتمع ناس في المسجد ممّن ينتحل الإقتصاد في النفقة والتثمير للمال من أصحاب الجمع والمنع ، وقد كان هذا المذهب صار عندهم كالنّسب الذي يجمع على التحابّ ، وكالحلف الذي يجمع على التّناصر ، وكانوا إذا التقوا في حلقهم ، تذاكروا هذا الباب وتطارحوه ، أو تدارسوه التماسا للفائدة ، واستمتاعا بذكره »[12] .

إنّ الايديولوجية التي عرّفناها برؤية فئة اجتماعية محدّدة للعالم هي التي اصطلح عليها الجاحظ بالمذهب أو المنهج الذي يسلكه الإنسان في حياته ، هذه الايديولوجية التي انتحلها البخلاء وتجسّدت تاريخيّا في الاقتصاد في النّفقة والتثمير للمال وأطلق الجاحظ على معتنقيها « صفة أصحاب الجمع والمنع » . فكلمة أصحاب تشير إلى العلاقة العاطفيّة الحميمَة التي شبهها الجاحظ بعلاقة النسب وبدأت تربط هؤلاء الأفراد بعضهم ببعض ، وتوحي في الآن نفسه بالإرهاصات التي بدأت تعلن عن تميّزهم عن سائر النّاس .

---

12) البخـلاء : ص29 .

غير أنّ المهمّ في هذه العلاقة أنّها أصبحت تتخذ « شكلا تنظيميا » ، ويتجلّى ذلك في هذه الإجتماعات التي يعقدونها بالمسجد والحلقات التي ينظّمونها لتدارس مشاكلهم وتطارح مبادئهم ممّا يضفي على نشاطهم طابع الحركة في بعدها الإجتماعي الايديولوجي إن لم نقل السياسيّ أيضا . وقد تزداد المسألة التنظيميّة أهميّة لدراسة النشاط الايديولوجي لهذه الفئة حين نعلم أنّ الجاحظ قد أشار اليها عدّة مرات في كتاب البخلاء . حيث أننا نجد من كبار البخلاء وزعمائهم من ينظّم حلقات بأكملها يشرف فيها على مناقشة مبادىء البخل ، وبلورة المفاهيم المتعلّقة بايديولوجية الإصلاح الاقتصادي ، يقول الجاحظ « أبو سعيد كان من كبار المعينين : إمام في البخل عندنا بالبصرة ، وكان له حلقة يقعد فيها أصحاب العينة والبخلاء الذين يتذاكرون الإصلاح »[13] .

لم ينظّم البخلاء أنفسهم إلّا لأنهم شعروا بعسر « مهمّتهم الإصلاحيّة » ومعرفتهم مسبقا لتنافرها مع القيم العامّة للمجتمع ، ومن ثمّة تفطّنت فئة البخلاء إلى أنّ أحسن وسيلة لدرء الأخطار عنها ، والتصدّي للتّهم التي يوجّهها لها خصومها يمرّ عبر هيكلة أفرادها . فأصبح البخلاء منضوين في « حلف » يجمع على التحابّ والتّناصر ويدلّ في نفس الوقت على الإنسجام الذي وصل إليه أفراد هذه الفئة « تنظيميّا » وايديولوجيّا وهذا ما نفهمه من السجلّ اللغوي الذي استعمله الجاحظ في هذا السياق « أصحاب ــ المذهب ــ التحاب ــ التناصر ــ الحلف » .

وإذا عرفنا أنّ التجانس هو العنصر الأساسيّ الذي يجب توفّره لكي يمكننا معرفيّا وسوسيولوجيّا من أن نطلق على مجموعة من الأفراد فئة اجتماعيّة ، فإنّ هذا العنصر نفسه هو الذي يجب توفّره لكي تتحوّل مجموعة من الأفكار المشتركة بين مجموعة من أفراد إلى رؤية للعالم، أو إلى ايديولوجية .

إنّ أفكار البخيل . وأخلاقه تنبثق مبدئيا من عالم البخلاء اليومي ، فهي افرازات مباشرة للعلاقات التي تربطه بالاخرين في محيطه الإجتماعي « السّوق ــ البيت المسجد » وتستمدّ حيويّتها من عالم التّجارة الواسع كما ذكرنا سابقا ، ولكنّ

13)البخلاء : ص137 .

هذه الأفكار لا تكفّ بدورها أن تكون مجرّد أفكار إلّا عندما يقع تذاكرها وتطارحها وتدارس هذا الباب منها ، أو ذاك بغية صقلها ،وتنظيمها بالإضافة إليها أو بالحذف منها كي تزداد وضوحا وثراء . فتتحوّل إلى ما يشبه القانون الأساسيّ لهذه الفئة الحركة ، حينئذ يمكن أن نسميّها رؤية متجانسة للعالم أو ايديولوجيا تستطيع الصّمود في وجه الايديولوجيّات الأخرى وتنخرط كليّا في الصّراع الإجتماعي .

وقد أدرك البخلاء أنّ كل هذه العوامل وحدها من وضوح الرؤية وتجانسها ، والتنظيم غير كافية للصمود في صراع الطرف المعادي فيه إن لم يكن هو الأقوى ماليّا فإنّه يتمتّع بقوّة أخرى لعلّها أنجع ، مصدرها الضمير الإجتماعي العام ومنطلقها الأخلاق السائدة . فطفقت هذه الفئة تبحث عن الوسائل التي تمكّنها من نشر ايديولوجيتّها على نطاق واسع ومحاولة اكتساح مساحة أكبر داخل نظام الأفكار والقيم . فبدأ البخيل يستغلّ المناطق التي تسمح له فيها سلطته الاجتماعية والأدبية بنشر رؤيته للعالم . ولعلّ أقرب هذه المناطق إلى نفوذه هي العائلة وفي كتاب البخلاء لنا عدّة وصايا ورسائل موجّهة من البخلاء إلى أبنائهم ، نذكر منها على سبيل المثال وصيّة خالوية المكدّى الذي يقول لابنه «وما ورّثتك من العرف الصالح ، وأشهدتك من صواب التدبير وعوّدتك من عيش المقتصدين خير لك من هذا المال »[14] .

لقد ارتقى البخيل بعلاقته بابنه من المستوى العاطفي إلى المستوى الايديولوجي ، بل أنّ العلاقة الايديولوجيّة هي التي تطغى على العلاقات الأخرى ، فيحرص البخيل حرصا شديدا على أن يكون ابنه نسخة منه ، وأن يعتنق مذهبه في البخل ، بل أنّ شرط وفاء الابن لأبيه وطاعته له ، هو أن يسلك مسلكه في الإقتصاد في النفقة والتثمير للمال .

إنّ البخيل حوّل العائلة نفسها إلى جهاز ايديولوجيّ عن طريق التّربية ، فأصبحت لها وظيفة إعادة انتاج علاقات الإنتاج السائدة وتتجلّى وظيفة العائلة الايديولوجيّة التي منحها لها البخيل عن طريق إصراره على اعتناق ابنه لمذهب البخل بدقّة في اعادة انتاج البخل سلوكا وعملا في الحياة اليوميّة . فالابن لا يمثل تواصلا

---

14) البخـلاء : ص47 .

واستمراريّة للأب لأنّه يحمل اسمه ويظلّ حجّة على وجوده في فترة ما بعد موته فقط ، بل لأنّه يضمن استمراريّة مذهبه وتواصله بعد موته .

لقد ورّث البخيل ابنه على حدّ تعبيره العرف الصالح فحرص على أن لا يورّثه المال فحسب بل أصرّ على أن يورّثه المبادىء التي تخوّل له استمراريّة انتاج المال دوما في الحياة الإقتصاديّة . هكذا تنتقل الايديولوجية إلى أصحابها بالوراثة ، وهذا ما يسهّل عملية توالدها وتناسخها . فتوريث الوسيلة أي الايديولوجية أفضل من وجهة نظر هذه الايديولوجية ذاتها من توريث الغاية أي المال لأنّه يمثل الفرع بينما تمثل هي الأصل ، وإن رأينا أنّ لا شيء أفضل في نظر البخيل من المال ، فيجب أن نتدارك الآن لنستثني ايديولوجية البخل وحدها . وإن كان المبدأ الأساسي فيها هو أنّ الغاية تبرّر الوسيلة ، فإنّ الوسيلة وحدها خير من الغاية ولا شيء خلا ذلك .

هكذا يحقّق البخيل غايتين في نفس الوقت وبوسيلة واحدة فهو لا يضمن على هذا النحو مدّ ابنه بالسّلاح الايديولوجي والأخلاقي الذي يخوّل له الحصول على المال ، واحراز الغنى والصمود في وجه المتربّصين بماله وأعدائه الاخلاقيين فحسب وإنما يحقّق رغبة لكلّ الايديولوجيين (Idéologues) وهي فرض رؤيتهم للعالم ، وضمان وجودها ، وفعاليتها حاضرا ومستقبلا . غير أنّ فئة البخلاء لم تقتصر على العائلة لكي تمرّر نظرتها إلى الكون وإنّما وعت أنّ أحسن وسيلة لفكّ الحصار حولها هو انتقالها من موقع الدفاع إلى موقع الهجوم ، ومن ردّ الفعل إلى الفعل .

وإذا كان الصّراع الكلامي والايديولوجي سيتّخذ طابعا عنيفا في بعض الأحيان ، فإنّ البخيل يحاول أن يظهر بمظهر اللّين المرن الذي تدفعه الشفقة على الآخرين لمحاولة انتشالهم من الفساد الذي غرقوا فيه ، يقول سهل بن هارون « وما أردنا بما قلنا إلّا هدايتكم وتقويمكم ، وإلّا اصلاح فسادكم ، وابقاء النعمة عليكم ولئن أخطأنا سبيل ارشادكم ، فما أخطأنا حسن النيّة فيما بيننا وبينكم »[15] . يحاول البخيل أن يوهمنا بأنّ مصلحته الماديّة ليست هي التي تدفعه إلى الدفاع عن مذهب البخل وإنّما غيرته على المجموعة بأسرها وتفانيه في خدمة الصالح العام هي التي

---

15) البخلاء : ص9 .

تقف وراء هذا الإختيار، بل أنّ مصلحة البخيل الذاتيّة تصبح مصلحة المجموعة بأكملها. فيبدو البخيل غيورا على مصلحة خصمه أكثر ممّا يغار على نفسه.

هكذا أعطت فئة البخلاء لنفسها المشروعيّة لكي تلعب دورا تأديبيّا وتعليميّا في مجتمعها، فتهدي إلى الصّراط المستقيم وتضطلع بمسؤولية الأمانة والحفاظ على نعمة جحدها أهلها وفرّطوا فيها نتيجة لجهلهم وفسادهم، فقد تفطّن البخلاء إلى أنّ أحسن وسيلة لدحر الخصوم هي التظاهر بتبنّي مصالحهم ومصالح المجموعة التي يقف هؤلاء مدافعين عنها للتمكّن من سحب البساط من تحتهم من ناحية، واظهار ايديولوجيتهم بمظهر إنساني شمولي في صالح التقدّم الإجتماعي والتاريخي من ناحية أخرى.

ولكنّ هذه الفئة التي تميّزت بذكاء حادّ وعبقريّة نادرة رأت أنّ أحسن طريقة للدفاع عن مذهبها وترسيخه في النفوس هي الاقرار بأنّ مذهبها الإصلاحي كما يمكن أن يكون على صواب فإنّه ليس معصوما من الأخطاء. فتنفي هذه الفئة عن نفسها طابع الدوغمائية، ولا تدّعي أنّها تمتلك المعرفة المطلقة الخالصة من كل الشوائب والنواقص، ولكن مع اقرارها بالنّسبيّة في كلّ ما هو إنساني تقدّم الشيء الوحيد المطلق المنزّه عن الأخطاء هو حسن النيّة تجاه الآخرين.

ولكي يبرهن البخلاء على حسن نياتهم أكّدوا على أنّ الدعاية التي يقومون بها لصالح مذهبهم ليست من قبيل الترف الفكري وإنّما تنبع من الإلتزام العميق بهذا المذهب في الحياة اليوميّة. فيحرص البخيل على ربط العقيدة بالعمل والنظرية بالممارسة ربطا وثيقا ومحكما، يقول سهل بن هارون «ثم قد تعلمون إنّا ما أوصيناكم إلّا بما قد اخترناه لأنفسنا قبلكم وشهرنا به في الافاق دونكم»[16].

إنّ الشّرط الذي ينبغي أن يتوفّر في البخيل النموذجي هو الربط بين النظريّة والتطبيق، فمن غير المعقول أن يدعو البخيل إلى مذهب لا يمارسه في الواقع اليومي ومن العبث أن يدعو خصومه إلى اعتناق مذهب مضرّ ومفسد للأخلاق وهو قد سبقهم باختباره وتجريبه، أيعقل أن يضرّ البخيل ـ وهو المعروف بحبّه المفرط لشخصه ـ بنفسه!

---

16) البخلاء : ص9.

إنّ الجدير بالذكر هو أنّ ايديولوجية البخيل التي كشفنا سابقا عن بعض ملامحها واصطلحنا على تسميتها بايديولوجية التاجر التبادلي قد استلهمت مكوّناتها من عالم التّجارة الواسع ولذلك كان تعاملنا معها في البداية قد راعى المستوى التقني منها المرتبط مباشرة بجمع المال ومنعه ، ولكنّها لم تستمد قوّتها وفعاليتها من الواقع المباشر الذي أفرزها فحسب ، بل حاولت أن تجد لها موطن أقدام داخل البناء الثقافي التاريخي العام . فتحوّل التناقض بين البخلاء وخصومهم حول المال في الحاضر إلى تناقض حول امتلاك الماضي وانتقل الصّراع حول المحسوس الكمّي المال إلى صراع من أجل امتلاك المجرّد النوعي ، وإذا كان الصّراع حول المحسوس المادّي يمكن أن يكسب تاريخيا من طرف أو آخر ، فإنّ كسب الماضي برموزه الإنسانية وعالمه الثقافي لا يمكن أن يتحقّق موضوعيّا في الواقع التاريخي . إنّ كلاّ من البخلاء وخصومهم لجؤوا إلى التّراث لتبرير رؤيتهم للعالم فكان أن أعلن البخلاء في عصر الجاحظ إعادة البناء الثقافي العام وصياغة نظام أخلاقي ومفهومي يتلاءم مع احتياجاتهم الجديدة ، كيف تمّ ذلك في حقل الايديولوجيا ، وما هو مدى مساهمة هذا الصرّاع في اثراء الفكر العربي الاسلامي في عصر الجاحظ ؟

2) من الميراث إلى التّراث

إذا كان التّراث هو مجموعة الخبرات الماديّة والفكريّة والتجارب الشفوية والمكتوبة التّي تنحدر إلى الجّماعة التاريخيّة من أسلافها وتترسّخ في الوعي الجماعي العام . فتلتجىء الجماعة إلى استنطاقه كلّما استوجبت حاجاتها الحاضرة ذلك . فإنّ التّراث على هذا النحو ليس ركاما صنميّا أو شيئا جامدا نستطيع أن نغلق عليه الصناديق والأبواب ، يقول مطاع صفدي في حديثه عن التّراث ويسميّه خطاب الماضي « إنّه لا يزال قادرا على الكلام ، وإنّه لا يزال في حكم الخطاب المفتوح لم يغلق ، وإنّ أحدا لا يستطيع ادّعاء اغلاقه ، إنّه تراث وليس ميراثا ، ليس مالا وبضاعة ومخطوطات يتوارثها الجيل عن ابائه ويورثه ابناءه ذلك هو الميراث ، ذلك هو المنقول وأمّا التّراث فهو ما لم ينتقل بعد ، ما لم يكن هناك لينتقل إلى هنا وما لم يضعه الجدود على تلك الأرض ، لتحمله ايدينا مجدّدا إلى بيوتنا وكهوفنا وخزائننا السريّة ، إنّه التّراث غير الموجود حقّا ولا يوجد إلا كلّما تفكّرت به ، كلما استطعت أن تكتشفه في ذاتك »[17] .

إنّ التراث لا يمكن تشيئته ولا نستطيع قياسه ، إنّه لا يتحدّد كمّا بل نوعا ، لا نستطيع قياسه لأنّه لا محدود ، رحب ورحابته تجعل من المستحيل أن نضبطه ونرصد حدوده لأنّه يوجد داخل الإنسان الذي هو حرّية عصيّة عن كل ضبط . فهو ليس قطعة أرض يتوارثها الأباء عن الأجداد والأخلاف عن الأسلاف ويمكن معاينتها بالقياس ومباشرتها بالحواس ، إنّه ليس ميراثا : ليس درهما ، أو جرّة سمن يجتهد

17) مطاع صفدى : كلام الكتابة بين الميراث والتراث : الفكر العربي المعاصر عدد 32 ص4 .

البخيل كلّ حياته ليحافظ عليها ويمنعها ، لكي ينتهي بتوريثها لابنه وإنّما هو تلك الأخبار المولّدة والكتب الموضوعة على حدّ زعم البخيل وسير الأولين ، وشيم أعرقت فيها ثقيف وقريش ، وكلام الله وأحاديث نبيّه ، ومناقب الخلفاء الراشدين التي تراكمت بكل ثقلها لكي تستقرّ في أذهان الأفراد مهما تناقضت مصالحهم واختلفت مشاربهم .

فالتّراث هو وطن الجماعة الذي يحتضن الأفراد ، والفئات المتصارعة ، فيستمتعون فيه بمتعة الاستكشاف ، ويرحلون إليه لتحقيق رغباتهم المختلفة ، وأهوائهم المتناقضة ، فهو لسعة صدره يرحّب بكلّ سائل مهما كان سؤاله ويعطيه من الإجابة ما يجعله يواجه حاضره ، فميزته هي الانفتاح والديمومة .

ولذلك فإنّ التّراث لا يموت لكي ينادي البعض بإحيائه لأنّ موته يعني موت الإنسان بصفته كائنا نوعيا ، ومن هنا تمكن أهميّته في الصّراعات الإجتماعيّة التي كثيرا ما يسجّل الماضي فيها حضورا مكثّفا أكثر من الحاضر نفسه ، لأنّ الإنسانية مرتبطة بالماضي بقدر ما هي مرتبطة بالحاضر ومستشرفة للمستقبل . فالتّراث منفتح على كلّ عصر وعلى كلّ النّاس ، فيستلهم الأفراد والفئات والطبقات منه من القيم والعبر ما يجعله ملكية مشتركة بينهم . لذلك نفهم لماذا رحل البخلاء وخصومهم إلى هذا الوطن بحثا عن الإنتماء .

فبعد أن كان الصّراع حول الميراث « المال والبضاعة » انتقل إلى التّراث ، فتحوّل من المحدود إلى اللا محدود ومن الكمّي إلى النوعي فازداد تشابكا وتشعّبا . إنّ البخيل الذي يرفض مشاركته في المال لكونه ملكا خاصّا له لا يحقّ للجماعة أن تطالبه به أو بمجرّد الطمع فيه ، لم يستطع أن يرفض مشاركة الآخرين له في التّراث لأنّه كما قلنا ملكية جماعية .

فقد رجع كلّ من البخلاء وخصومهم إلى ما تبقّى فيهم وفي وجدانهم وأفكارهم من الماضي للإستنجاد به في الصّراع . وهذا الرجوع له ما يبرّره من الناحية التاريخية . فكلّ من البخلاء ، وخصومهم خلال احتدام الصّراع الإجتماعي عندما تضيق حلبة الصراع وينسدّ الأفق أمام أحد الطرفين لإنعدام الحجّة أو عجز عن رد اتهام يحاول البحث عن متنفّس داخل هذا الفضاء اللامحدود ، بالإنفلات من الزمني أي الحاضر

إلى اللاّزمني اللامُنتهي وهو الماضي لكي يفتّش عن معنى لوجوده ، أو ليستوحي فكرة أو عبرة تعينه على وطأة الصّراع وثقله . يقول ناصيف نصّار « فالنّظرة إلى الماضي في الفكر الايديولوجي مطلوبة انطلاقا من حاجات الجماعة ، وفي خدمة أهدافها وليست مطلوبة من أجل معرفة الماضي في حدّ ذاته ، ولذاته ، فبقدر ما تخدم النّظرة إلى الماضي مصلحة الجماعة تعوّل هذه عليها وتستعملها وترعاها ، وهذا تصرّف منطقي في فكر مبني أصلا على الدفاع عن مصلحة الجماعة ، وعلى طلب المنفعة والخير لها »[18] .

فلا شكّ إذن أنّ هذه الايديولوجيات تتحرّك في الصّراع الاجتماعي على أساس مصلحيّ غايتها هي المنفعة ، وليس الحقيقة فتطغى بذلك أساليب الايهام والتشويه ، إنّ وظيفة الايديولوجية كما سيتّضح لنا هي التبرير ، وليس التفسير بالاعتماد على التّراث فما هي مظاهر هذه الوظيفة في الصّراع بين البخلاء وخصومهم ؟ وكيف تعاملت الايديولوجيّة مع التّراث ؟ .

18) ناصيف نصّار : الفلسفة في معركة الايديولوجيّة : ص167 .

3) الصراع الايديولوجي وإشكالية الإنتماء

لئن رسمنا فيما سبق من البحث الخطوط العامّة لايديولوجية البخيل التبادليّة فإنّ حديثنا عن الايديولوجية المقابلة كان شديد الاقتضاب للضّرورة المنهجيّة واقتصر حديثنا عن معارضي البخلاء فيما لا يتجاوز النعوت « معارضون ـ خصوم ـ أعداء » وإن كنّا سنحافظ على هذه النعوت ، فإنّه لا بدّ من الكشف عن معالم هذه الايديولوجيّة المعادية للبخل . تتكلّم هذه الايديولوجيّة باسم المجموعة أو الأمّة كما يتّضح من خلال كتاب البخلاء ، فتستلهم مقولاتها وتستمدّ قوّتها من الضّمير الجماعي وتنهل من الأخلاق العامّة ، ومن القيم ما يبرّر شرعيّتها التاريخيّة ويعطيها صلاحيّة واسعة للدفاع عن الأمّة ضدّ الذين خرجوا عنها وارتدوا عليها . ولذلك نصطلح عليها بالايديولوجيّة العامّة كناية عن ارتباطها بعامّة النّاس الذين انشقّ البخلاء عليهم وتميّزوا عنهم .

وإذا كانت القيم التبادليّة الكميّة مجسّدة في المال هي غاية البخيل وهدفه ، فإنها في نظر الايديولوجيا العامّة ليست إلّا وسيلة فقط . فما هو غاية في ايديولوجية البخيل ينقلب إلى مجرّد وسيلة في حكم الايديولوجيا العامّة التي تضطلع بمسؤولية الدفاع عن القيم الأصيلة النوعية ، وحمايتها ، وأشهر هذه القيم هي قيمة الكرم التي طبعت الشخصيّة العربيّة وبدأت في عصر الجاحظ مقوّما أساسيّا من مقوّمات هذه الشخصيّة التاريخيّة ، فالكرم بدوره قد انتقل إلى هذه الايديولوجية بالوراثة فتناقله الأباء عن الأجداد حتّى ترسّخ في الوعي الجماعي للأمّه .

انفصلت قيمة الكرم عن الإطار المادي التاريخي وانبتّت عن العالم الذي ولدت فيه ، ونمت ولم تعد التّربية التي نمت فيها هي نفسها . لقد تغيّرت التّربة الحضاريّة فلم تعد البادية هي العالم المركزي للإنسان العربي بكلّ ما يوحي به هذا العالم من بساطة في العيش ، والتزام الإنسان فيه بالضرورة والحاجيّ حسب الاصطلاح الخلدوني وتمسّك الأفراد بمعايير التضامن الاجتماعي ، وإنّما أصبح عالمه المدينة التي تمحور نشاط الإنسان فيها حول السّوق وبدأت القيم الكميّة التبادليّة تستقطب النظام الأخلاقي والسلوكي كما أصبحت الثقافة والقيم العربيّة تذوب في خليط من الثقافات المتعدّدة والمختلفة بانصهار العربي واختلاطه مع أجناس عديدة مغايرة له في الأخلاق والقيم ، فلم تجد القيم العربيّة التقليديّة كالكرم ونصرة الضعيف ، وإغاثة الملهوف تربة صالحة للنموّ فبدأت في الذبول والموت .

ولعلّ فئة البخلاء هي التي كانت لها المبادرة في نعي هذه القيم واعلان موتها . فكان بمثابة الإعلان في الآن نفسه على اندلاع الفتنة الاجتماعية والايديولوجية . إنّ الصّراع يبدو في ظاهره بين فئتين ، فئة تتمسّك بالقيم العربيّة الخالصة الموروثة عن الأجداد حتّى من الجاهليين أنفسهم وبين فئة أخرى داست قيم العرب المكوّنة لشخصيتهم التاريخيّة ، فكأنّ الصّراع قد أخذ شكل الصراع القومي بين العرب والشّعوب الإسلاميّة الأخرى .

إنّ هذا الفهم لطبيعة الصّراع بين البخلاء وخصومهم لا يمكن أن يكون إلّا فهما مقلوبا للصّراع وتزييفا للحقيقة التاريخيّة وقصورا معرفيّا عن إدراك العلل العميقة للظواهر الاجتماعيّة والتاريخيّة ، وتلمّس البنى العميقة التي تخوّل لنا فهم الصراعات الاجتماعية فهما علميّا بنّاء وعلاوة على أنّه لا يخفى علينا ومن خلال كتاب البخلاء أنّ البخلاء لم يكونوا كلّهم من الأعاجم والموالي ففيهم الكثير من العرب وخاصّة أهل البصرة الذين خصّهم الجاحظ بجزء من الكتاب ، كذلك فإنّ خصومهم لم يكونوا عربا كلهم وأحسن مثال على ذلك هو الجاحظ نفسه الذي هو في الأصل من الموالي ، هذا إذا ما التزمنا بالمفهوم العرقي للعرب رغم خطئه وبطلانه .

ولكن لا بدّ من الإشارة إلى أنّ العروبة أصبحت انتماء ثقافيًا قبل أن تكون انتماء عرقيًا منذ أن عرفت الدّولة العربيّة الإسلاميّة قوّتها . ولا غرابة في ذلك ، فالعرب هم الذين ساهموا في البداية في نشر الإسلام وتأسيس الحضارة الإسلاميّة مستعملين في ذلك اللغة العربيّة الّتي أصبحت لغة كلّ المسلمين قارئي القرآن .

إنّ الذي دفع أقليّة من الأفراد دون غيرهم إلى أن يكونوا بخلاء ليس انتماؤهم لشعب أو لآخر ، وإنّما انتماؤهم الاجتماعي وموقعهم من السّوق ، قلب الحياة النّابض في مدن عرف بعض ساكنيها بالبخل كالبصرة ومرو . فارتباط البخلاء المباشر بالسّوق والتصاقهم الحميم بقيمه وهم الذين عرفناهم من التّجار الكبار هو الذي شكّل وعيهم بالعالم على هذا الإساس . كما أنّ انتماء خصومهم القومي لم يكن محدّدا في معارضتهم للبخل والتشهير بأصحابه ، بل أنّ المحدّد هو ابتعاد موقعهم الاجتماعي عن السّوق وتنافر مصالحهم الماديّة مع قيمه وتناقضها الجذرى مع مبادئه الكميّة ، فلا غرور أن تتناقض مصالح شاعر أو أديب يرتزق بكلامه مع قيم التبادل والبخل الذي لا يعترف إلّا بشعار « شيء بشيء وكلام بكلام » أمّا كلام بأفعال ، أو بنقود فتلك هي الخسارة الكبرى . ومن ثمّة وجد هؤلاء في القيم العربيّة الأصيلة الراسبة في الذاكرة الجماعية ضالتهم فشهروها ضدّ البخلاء . بيد أننا لا نهمل دور العامل الشعوبي في الصّراع بين البخلاء وخصومهم ، ولكنّه عامل ثانوي مكيّف للصّراعات الإجتماعيّة ومساعد لأحد طرفي الصّراع في خوضها . فهو وسيلة من الوسائل المستخدمة في الصّراع الاجتماعي وليس الصّراع عينه• .

يقول ثمامة وهو يتحدّث عن أهل مورو « لم أر الديك في بلدة قط إلّا وهو لافظ يأخذ الحبّة بمنقاره ثم يلفظها قدّام الدجاجة إلا ديكة مرو فإنّي رأيت ديكة مرو تسلب الدجاج ما في مناقيرها من الحبّ قال فعلمت أنّ بخلهم شيء في طبع بلادهم وفي جواهر الماء ، فمن ثمّ عمّ جميع حيوانهم »[19] . فالبخل ليس نتاجا تاريخيًا

•) سنرجع في آخر قسم من البحث للحديث عن المسألة الشعوبيّة بأكثر عمق عندما سنتحدّث عن العلاقة بين القيم الأخلاقيّة والجماعة التاريخيّة وكيفية فهم الجاحظ لها ودوره في الصّراع الاجتماعي .

19) البخلاء : ص18 .

حسب هذا الرأي في مرو وبلاد خرسان وإنّما هو مكوّن من المكونات الإنطولوجيّة للإنسان المروزي ، لم يظهر البخل في مرو لكونها مدينة غنيّة بواحاتها وتجاريّة كبيرة في القرن الثاني للهجرة لأنّها مثّلت مفترق طرق تجاريّة تربط بين أجزاء الدّولة العربية الإسلامية المترامية الاطراف ، فكان لتراكم أموال طائلة فيها دور حاسم في هيمنة قيم التبادل وفي افراز مذهب البخل ، بل أنّ البخل يجرى في الماء الذي يشربه المراوزة ، كما يجرى في دمائهم ، فهو موجود بالقوّة عندهم وبالجبلّة فيهم . يقول أحمد بن الرشيد وهو يتحدّث عن المراوزة « يعني أنّ البخل طبع فيهم وفي أعراقهم وفي طينتهم »[20] . إنّ طينة المراوزة والخراسانيين على حدّ هذا الزعم ليست هي الطينة التي خلقت منها الشعوب الأخرى ، فمن مكوّناتها البخل الذي يوجد في الطبيعة والإنسان والحيوان في مرو .

لا يخفى على أحد ما يتضمّنه هذا الرأي من نزعة عنصريّة شعوبيّة ، إنّ تعميم البخل على جميع المراوزة يعدّ من باب المغالطة التاريخيّة ، والزيف الايديولوجي ، والقول بأنّ البخل يخلق مع المروزي منذ ولادته لسنا في حاجة إلى الإقرار بعدم علميته واخفائه للحقيقة . فالنكتة مضحكة لا شكّ في ذلك ولكنّها تمرّر في ثناياها موقفا دعائيّا مغلوطا ليس هو الغاية في حدّ ذاته ، ولكنّه وسيلة من الوسائل الدعائية الايديولوجيّة التي تستعمل في الصراعات الاجتماعيّة لتبرير موقف ما ، والدّفاع عن مصلحة ذاتية يخشي زوالها .

فلا شكّ أنّ أساليب التشويه والتجريح والمغالطة تتغلّب عند احتدام الصّراع الايديولوجي على أساليب المنطق والحجّة والإقناع . فمن الأساليب التي يجب توفّرها للانتصار على الخصم ، محاولة عزله عن النّاس وإظهاره بمظهر الإنسان غير العادي ، الخارج عن الجماعة والمهدّد لها في وجودها .

ومن ثمّة فإنّ الايديولوجيّة العامّة تقدّم البخيل على أنّه حالة مرضيّة خطيرة يجب علاجها أو ورم خبيث سرى في جسم أمّة سليم يجب استئصاله أو في أسوإ الحالات

20) البخلاء : ص18 .

مداواته . فالبخيل مريض نفسيّا وأخلاقيّا ، ولكنّ مرضه يثير العجب ويستفزّ الجاحظ فيسأل « ما هذا التّركيب المتضاد والمزاج المتنافىء »[21] إنّ شخصية البخيل شخصيّة انفصاميّة تحمل الشيء ونقيضه ، وإذا ما عرفنا أنّ من أهمّ سمات الشخصيّة الإنفصاميّة أنّها تكون ذات ترجيع قريب ، أي أنّ ردّ فعلها يكون سريعا آنيا ، فإنّه لا يكفي أن نصف شخصيّة البخيل بالإنفصاميّة فقط بل يجب التأكيد على أنها موغلة في الإنفصاميّة ، لأنّ البخيل يردّ الفعل قبل أن يقع الفعل ذاته ، فهو كما قال أحدهم « يردّ قبل أن يسمع ويغضب قبل أن يفهم »[22] .

إنّ البخيل قد تآكل من الداخل فكما تنخر السوسة عظم الإنسان المريض ، وكما يسرى الصّديد في الحديد ، فينخره رغم قوّته وصلابته سرت سوسة البخل إلى نفس البخيل فنخرتها وصيّرتها نفسا مريضة متآكلة لا تثير الشفقة فحسب ، وإنّما تنذر بنقل المرض إلى الجماعة أو الأمّة بأسرها . يقول أبو العاص مخاطبا البخيل « ولقد سرى إليك عرق ، ولقد دخل اغراقك خور ، ولقد عمل فيها قادح ، ولقد غالها غول »[23] .

إنّ مبدأ عزل الآخر ، أو اقصائه من حظيرة الأمّه لا يتحكّم عمليا في الايديولوجيا الأخلاقية العامة في عصر الجاحظ فقط ، وإنّما هو قانون عام ، وثابت يضبط حركة الايديولوجيّة مهما اختلف الإطار الزماني والمكاني الذي يتحرّك فيه . إنّ قرار العزل الذي اتّخذته الايديولوجيّة العامة ضدّ البخلاء يبدو شرعيّا لأنّه جاء مطابقا لمصلحة الأمّة . ذلك أنّ مرض البخيل قد استفحل بما فيه الكفاية حتّى جعل من المستحيل التعامي عن ذلك خاصّة ، وأنّ البخيل قد أبدى رغبة ملحّة في نقل المرض إلى أفراد الأمّة بأسرها ما دام قد أصرّ ما سمّاه هدايتهم واصلاح فسادهم يتساءل الجاحظ قائلا « فكيف ينتحل نصيحة العامّة ــ من بدأ يغش الخاصّة ــ ولم احتجّوا مع شدّة عقولهم لمّا اجمعت الأمّة على تقبيحهم ، ولم فخروا مع اتّساع معرفتهم بما أطبقوا على تهجينه »[24] .

---

21) الجاحظ : مقدمة البخلاء : ص2 .

22) البخلاء : ص45

23) البخلاء : ص156 .

24) الجاحظ : مقدمة البخلاء : ص2 .

فالايديولوجيّة العامّة كما يتّضح من قول الجاحظ تتّهم اتّهاما صريحا البخيل بالغشّ وتضطلع بمهمّة فضحه ، وازالة القناع الجميل الذي لبسه لتعرية ما أخفاه من قبح . فظاهر مذهب البخلاء هو الإصلاح والتعليم والنصح ، ولكن باطنه المخادعة والغشّ والنّفاق ، فقوّة المعرفة واتّساعها التي تتميّز بها فئة البخلاء ليست إلّا قناعا جميلا يخفي شناعة ما يضمره البخيل من شرّ للآخرين ، وهو الذي يسعى للوصول إلى غايات مدنّسة باستغلال غفلة الآخرين ، وانتهازهم ، والسّطوة على ارزاقهم ومنع رزقه عليهم . تقرّ الايديولوجيّة العامّة التي يشكّل الجاحظ أحد رموزها بقوة الحجّة في مذهب البخل مع التأكيد على أنّها خلقت لتبرير غايات مرذولة « أجمعت الأمّة على تقبيحها » .

فإذا كان البخيل قد بدأ بغشّ الخاصّة من المجتمع فكيف سيكون مصير العامّة ؟ إنّ الخاصّة محظوطة لإنّها تتمتّع بسلطة مهما كان نوعها ماديّة أو سياسيّة أو ثقافية تقيها شرّ الإعتداء ، ورغم ذلك فإن البخيل قد تجاسر على اختراق هذه السلطة ، فكيف سيكون تعامله حينئذ مع عامّة مجرّدة من كلّ سلطة ؟

إنّ الصراع بين الايديولوجيتين يبدو هنا حول تمثيل مصالح الأمّة التي تنصّب الايديولوجيا العامّة نفسها للدفاع عنها بدون اعتبار التناقضات التي تشقّها ، فلا فرق بين العامّة والخاصّة اللذين يشكّلان معا الأمّة بأكملها ، مادام الخطر يهدّدهما معا من مرض البخل . غير أنّ قطب الصّراع بين الايديولوجيتين يتمحور حول العامّة العريضة أو ما يسمّى في الاصطلاح المعاصر بالجماهير .

إنّ العامّة عرضة أكثر من الخاصّة للإبتزاز ، والإستغلال ويمكن تسخيرها بسهولة نظرا لعدم وضوح رؤيتها للأشياء أداة في هذا الصّراع . فالخوف كلّ الخوف من أن تنساق العامة وراء تيّار البخل ، فتنبهر بالحجّة القويّة والمعرفة الواسعة حتّى إذا كانت مؤديّة إلى نتائج وخيمة عليها فلا بدّ من كشف هذا الزيف الذي يستمدّ فعاليته من زخرف اللغة ، ودقّة العبارة ، وقوّة المنطق ، وإجادة المعنى ، يقول الجاحظ « أو ليس هو أظهر الجهل والغباوة وانتحل الغفلة والحماقة ، ثم احتجّ لذلك بالمعاني الشّداد وبالالفاظ الحسان وجوده الإختصار ، وتقريب المعني ، وبسهولة المخرج ،

وإصابة الموضع ، فكان ما ظهر من معانيه وبيانه مكذّبا لما ظهر من جهله ونقصانه »[25] .

إنّ البخلاء ككلّ الايديولوجيين يعتمدون على جمال الأسلوب لتبرير مواقفهم ، ولا حتواء النّاس وكسبهم في الصّراع . إنّهم يجيدون استخدام اللغة على أحسن وجه ، ولكنّ هذه الاجادة نفسها في نظر خصومهم حجّة على حماقتهم وغفلتهم وبلاهتهم ويرى هوبز (Hobbes es) أنّ النّاس عندما يمتلكون لغة ثريّة يصبحون أكثر حكمة ، أو أكثر جنونا ، فبدون استعمال الحروف ، لا يمكن أن يكون الإنسان حكيما بوضوح أو أبله بوضوح »[26] .

غير أنّ اللّغة هي أحد الأدوات الّتي تمتلكها الأمّة ولا تمتلكها طبقة ، أو فئة دون أخرى ، ولكنّها في الصّراع الاجتماعي كثير ما ينزل بها من العامّ إلى الخاصّ ، فتتحوّل من ملكيّة جماعيّة إلى ملكيّة خاصّة أي إلى كلام ، وكثيرا ما أثبت هذا السّلاح قوّته في الصّراعات الاجتماعيّة الّتي عرفها المجتمع العربي الإسلامي الوسيط ، ولا غرو في ذلك حين نعلم أن الكلام قد شهد أوّج تطوّره في عصر الجاحظ ، عصر المتكلمين والفلاسفة واللغويين ، ولعلّ خير برهان على ما قلنا هو اختصاص علم من العلوم في ذلك العصر بالكلام وحده « علم الكلام » . ولا يخفى الطابع الصراعي الايديولوجي لهذا العلم ، ومنهجه الفلسفي العقلي لكونه نشأ والغاية منه نصرة العقيدة الإسلامية والدفاع عنها ضدّ أعدائها ومصارعة مناوئيها .

إنّ الجاحظ المتكلّم المعتزلي الذي يعرف حقّ المعرفة خطورة هذا السّلاح ، ويجيد استعماله هو نفسه في هذا الصّراع كما ستتبيّن ذلك في آخر قسم من البحث لم يتردّد في محاولة تجريد البخلاء منه . غير أنّ تجريد البخلاء من سلاح اللغة ليس إلّا اقصاء لهم من حضيرة الأمة ، أمة لم تعرف بكرمها وعدائها للبخل فقط بل اشتهرت

---

25) الجـاحـظ : مقدمة البخـلاء : ص2 .

26) Thomas Hobbes: Leviathan: p. 31.

بسحر بيانها ، فالبيان العربي يجب أن يكون حكرا على الذين التزموا بقيمها ، ولم يرتدّوا عن أخلاقها .

إنّ أخطر اتّهام موجّه إلى البخلاء هو خروجهم عن الملّة ، وهو اتّهام سائد في الحضارة العربية الإسلامية ، قد وجّه إلى كلّ من لا يلتزم بالأخلاق الجّارية والمبادىء المهيمنة ، ولنا في التاريخ العربي الإسلامي أمثلة كثيرة على ذلك خاصة فيما يتعلّق بالفرق الإسلاميّة العقائدية والسياسيّة الصغيرة والناشئة الّتي كانت تنعت بأهل البدع والأهواء كالخوارج والمعتزلة وغيرهما .

فالبخلاء أيضا كانوا من وجهة النظر هذه من أهل البدع ، فما ابتدعوه قد أحدث انقلابا خطيرا في نظام القيم والمفاهيم ، وتبعا لذلك حكموا على أنفسهم بالإنفصال عن المجموعة والإنعزال عنها لأنّ قيمهم دخيلة على تراث الأمّة قد أحدثت فيه نشازا وارتباكا في مفاهيمه ، يقول الجاحظ متحدّثا عن البخيل « فلو أنّه كما فطن لعيبه ، فطن لضعفه عن علاج نفسه ، وعن تقويم أخلاطه ، وعن استرجاع ما سلف من عاداته ، وعن قلبه أخلاقه المدخولة إلى أن تعود سليمة لترك تكلّف ما لا يستطيع »[27] .

لم يكن البخيل خير خلف لأحسن سلف فتنكّر لقيم الأسلاف الصالحين ، وتنصّل من الأمانة المنوطة بعهدة كلّ فرد من أفراد الأمّة ، والتّي تتمثّل في حماية هذه القيم ، وصيانتها والعمل على استمرارها لأنّه ضعيف النفس ، ومريضها ، وعاجز عن علاجها ، وتبعا لذلك عجز عن الدخول في غمار الأمّة على حدّ تعبير الجاحظ .

إنّ حق المغايرة والنظر إلى الأشياء من زاوية مخالفة للتي ينظر منها عادة في الحضارة العربية الإسلاميّة أمر كاد يكون مرفوضا ، ثمّة دائما مثال عام يجب أن يحتذى به ورؤية وحيدة للعالم يجب تقبّلها وعدم الشكّ فيها ووضعها موضع تساؤل ، وكلّ من خرج على هذا القانون هو من « الخوارج » من أهل البدع يجب تتبّعه

---

27) الجاحظ : مقدمة البخلاء : ص3 .

وملاحقته . إنّ الأخلاق والقيم تقدّمها الإيديولوجيا العامّة على أنّها حقائق مطلقة لا يمكن الشكّ فيها ، وتضفي عليها من الديمومة ما يجعلها مستمرّة حاضرة في كلّ عصر.

فالبخل منظورا إليه من هذه الزاوية لم يدمّر هذا المطلق المثال ويقلبه رأسا على عقب فحسب بل أراد أن يحتلّ في سلّم القيم مكان قيمة الكرم . هذه القيمة المثاليّة المطلقة التي تجسّد تواصل الماضي في الحاضر ، وتربط الأجيال الحاضرة في ذلك العصر بالينبوع الصافي الذي تنهل منه الحضارة التي ينتمي إليها البخيل نفسه ، يقول أبو العاص « ولم تر الأمّة أبغضت جوادا قطّ ، ولا حقّرته بل أحبّته وأعظمته ، بل أحبّت عقبه ، وأعظمت من أجله رهطه ولا وجدناهم أبغضوا جوادا لمجاوزته حدّ الجود إلى السّرف ، ولا حقّرته بل وجدناهم يتعلّمون مناقبه ، ويتدارسون محاسنه ، حتّى أطلقوا عليه من نوادر الجميل ما لم يفعله »[28] .

إن الكريم على عكس البخيل هو الابن الذي أخلص لأمّته ، وبقي وفيّا لرجلها المثالي ، فهو يقدّم هنا باعتباره رمزا لأمجاد الأمّة ، وعبقريّتها وأحد الدّلالات الأكثر ايحاء على عظمتها ، إنّ عظمة الأمّة لا تكمن في انجابها للكريم وطردها للبخيل من حضيرتها لأنها لا تعترف بغير الكرماء ، وإنمّا في تعظيمها لمن كان أحد الأسباب في عظمتها ، حتّى أنّ سلوك الكريم أصبح مرجعا عامّا لأفراد الأمّة يقتبسون منه المحاسن ، ويتعلّمون منه المآثر والطيّبات .

تحوّل الكريم إلى قدوة حسنة في الضّمير الجماعيّ يتدارس مناقبه الأفراد الذين كانوا يتعلّمون منه على مرّ العصور ، ويضيفون له في الآن نفسه من المحاسن والمآثر ما لم يفعله ، وهذا ما عبّر عنه الجاحظ في قوله « حتّى أضافوا إليه من نوادر الجميل ما لم يفعله » . إنّ هذه الاضافات المتراكمة قد حوّلت البخيل من الواقع إلى الأسطورة ، ومن الإنسان التاريخي إلى الرّمز المطلق . إنّ الصّورة الاسطوريّة للكريم العربي مازالت راسخة إلى اليوم ، وفي عصرنا الراهن في الأذهان فما بالك في عصر

---

28) البخلاء : ص158.

الجاحظ ! لا شكّ أنّ هذه الصّورة فيها الكثير من الخيال الشعبي العاميّ الذي جعل حاتم الطائي باعتباره نموذجا للكريم العربي مرسّخا في الذاكرة الجماعية العربية ، فتقدّمه لنا الأسطورة وهو يذبح فرسه الوحيد الذي يحبّه حبّا كبيرا ليكرم ضيفه بعد أن استنفد كلّ إبله وأغنامه في إكرام ضيوفه ! .

ومن هنا يتّضح أنّ الكريم في الايديولوجية العامّة في عصر الجاحظ كان صورة ثقافيّة أكثر منها واقعيّة ، فالكرم مكوّن من مكوّنات الشخصيّة الثقافية العربية التي انحدرت إليها من الماضي ، ومن سير الإسلاف ، ومن عالم العرب البدوي القديم يقول أبو العاص مستنكرا مذهب البخل « وما هذا المذهب من صميم ثقيف ، ولا من شيم أعرقت فيها قريش »[29] . ينتمي الكريم إلى عالم البداوة ، عالم القبيلة العربية القديمة ، فالكرم ارث قديم ورثه النّاس في عصر الجاحظ عن القبائل العربية العريقة ذات الأمجاد الكبيرة. لقد انبتّ الكريم عن العالم الطبيعي الذي نشأ فيه وأصبح في عالم المدينة العربيّة الإسلامية مجرد مثال ثقافي وأخلاقي راسب في الأذهان بل قل إذا ما وجد حقيقة فإنّه يتحرّك في واقع مجرّد وواسع هو واقع التّراث الثقافي لأنّ المولود المباشر للواقع المادي الموضوعي هو البخيل ، صورة ذلك العصر بكلّ تناقضاته .

وليس من المبالغة أن نقول أنّ عصر الجاحظ كان عصر التاجر التبادلي ، وليس عصر الأعرابي الشّاعر ، إنّه عصر أصحاب الجمع والمنع الذين يتقنون الحساب غايتّهم في ذلك ربح المال الذي ، ويحفظونه مخافة تقلّب الأحوال وعدم ثقة في المستقبل .

فلئن حاولت الايديولوجيّة العامّة إظهارهم بمظهر الخارجين عن الأمّة ، فإنّ ذلك لا يتجاوز أن يكون إقصاء ايديولوجيّا ونظريّا ، فالبخلاء ينتمون إلى أمّة لم تعد كما كانت حيث هبّت عليها رياح التغيير وطرأت على بنيتّها تحوّلات عنيفة كان كتاب البخلاء خير ناقل لها . وإذا كان الجاحظ في مقدّمة الكتاب يتساءل قائلا « وقلت فبيّن لي ما الشيء الذي خبّل عقولهم ، وأفسد أذهانهم ، وأغشي تلك الأبصار ،

---

29) البخـلاء : ص156 .

ونقض ذلك الإعتدال ، وما الشيء الذي له عاندوا الحقّ وخالفوا الأمم »[30] فإننّا لا نستطيع أن نبيّن أسباب هذا الإنحراف إلّا بوضع اليد على العلل العميقة التي تكمن في بنية المجتمع الإقتصاديّة الجديدة في عصر الجاحظ التي كنّا قد أبرزنا مكوّناتها .

إنّ عماء بصيرة البخلاء الذي يتحدّث عنه الجاحظ وتطرّفهم وانحرافهم تعدّ بمثابة التّهم الايديولوجيّة الأخلاقيّة التي لا يمكن أن تكون حقائق مسلّمة يتواضع عليها جميع النّاس بل أن الحقّ نفسه الذي يعانده البخلاء لم يعد بيّنا وواضحا ووضع موضع تساؤل فما الحقّ ؟ إذا كان كلّ من البخلاء وخصومهم يدّعون تمثيل الحقّ ، وكلّ منهم له الحجج للبرهنة على ذلك . فالحقيقة نفسها أصبحت غائمة ، فلم يعد هناك حقيقة واحدة يتّفق عليها جميع النّاس بل حقائق متعدّدة ، فكلّ فئة لها حقيقتها الخاصّة بها . إن الواقع في ذاته لا يحمل الحقيقة ولا الخطأ ، وإنّما الايديولوجيا هي التي تلوّنه بالخطأ أو الحقيقة حسب مصلحة فئة صداميّة محدّدة ، يقول هوبز (Hobbes) « إنّ الحقيقة والخطأ من صفات الكلام وليستا من صفات الأشياء ، بدون كلام ليس هناك حقيقة ولا خطأ »[31] .

إنّ كلّ فئة ادّعت أنّها تمثّل مصالح الأمّة ، أي أنّها تمثّل الحقيقة . فالبخيل طرح على نفسه مهمّة اصلاح مجتمعه وهدايته وتقويم ما طرأ عليه من إعوجاج ، وخصمه اتّهمه بغشّ المجتمع الذي ادّعى محاولة اصلاحه بل أقصاه من هذا المجتمع وحرمه من الإنتماء إليه استجابة إلى القوله المأثورة « من غشّنا فليس منا » . وفي كلتا الحالتين تطغى أساليب التشويه ، والتجريح على أساليب البرهان والمنطق بل أنّ المنطق إذا ما اعتمد في الصّراع فإنّه يستعمل لخدمة الأغراض الايديولوجيّة نفسها . إنّ الايديولوجيات التي تسعى لتحصين نفسها في الصّراع كثيرا ما تلتجىء إلى شموليّة وهميّة بادّعاء التعبير عن مصالح الأمّة أو باصلاحها وباخفاء المصلحة الخاصّة وتقنيعها ثمّ تغطيتها بمظلّة ايديولوجيّة تسمّى في كل العصور بالمصلحة العامّة .

---

30) الجاحظ : مقدمة البخلاء : ص2 .

31) Thomas Holles: Leviathan:p. 31.

فلا تنقل الايديولوجيا الصّراع من الخاص إلى العامّ فقط بل من الحاضر إلى الماضي ، وهذا ما جعل الايديلوجيا المضادّة للبخل ، ترجع إلى سلوك الأقدمين وتعود إلى التّراث الأخلاقي القديم ومنابعه القبليّة « ثقيف وقريش » وتحوّل الصّراع بين البخل والكرم من عصر الجاحظ إلى العصور القديمة ، ففقد طابعه الآني واكتسب صبغة تاريخيّة ، ليس الكرم وحده هو الذي وضع موضع الشكّ بل كلّ القيم التي انحدرت من الماضي ، فقام البخيل بقلب نظام القيم والمفاهيم لأنّه لا يتلاءم مع احتياجاته الراهنة فأحدث تصدّعا كبيرا في الجهاز الأخلاقي للأمّة وأفرز تفجيرا خطيرا للجهاز المفهومي السائد ردّد لنا الجاحظ أصداءه .

4) الظاهرة الكلاميّة وانقلاب الجهاز المفهومي

رأينا أنّ الايديولوجيّة الأخلاقية العامّة على عكس مذهب البخل كانت تستقي مقوّماتها من عالم البداوة القديم فتضفي عليه من القدسية ما يجعله منزّها عن كلّ نقد وتجاوز لأنّه تراث الأسلاف المعبّر عن ضمير الجماعة والأمّة. وكان التّركيز على استعادة التّراث يمرّ عبر استلهام أكثر القيم إيحاء وفاعليّة فيه لدحر الأعداء ودحض حججهم، ولعلّ أكثر القيم جدوى في هذا الصّراع هي قيمة الكرم لكونها تمثّل النقيض الجدليّ للبخل، ولكنّ قيمة الكرم ليست منعزلة ومجرّدة عن عالمها بل استمدّت وجودها منه وترعرعت وسط مجموعة من القيم قد شكّلت كلّها رؤية متجانسة للعالم، فيكفي أن تسقط قيمة واحدة لكي يتهاوى النظام كلّه وينهار هذا العالم برمّته.

فالكرم لا يوجد إلّا في عالم ثقافته الشّعر وأخلاقه الوفاء والأمانة والصّدق ونصرة الضعيف والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولذلك تفطّن البخيل إلى أنّ الصّراع في الحقيقة ليس ضدّ فرد فقط من المجتمع، ولا هو ضدّ عادة أو قيمة فيه، وإنّما هو صراع ضدّ عالم من الأفراد ومن التصوّرات، أي ضدّ رؤية كاملة للكون. يقول البخيل « وقد أكثروا في ذكر الكرم، وما الكرم إلّا كبعض الخصال المحمودة الّتي لم يعدمها بعض الذمّ وليس شيء يخلو من بعض النقص والوهن، وقد زعم الأوّلون أنّ الكرم يسبّب الغباء وأنّ الغباء يسبّب البله، وأنّه ليس وراء الأبله إلّا المعتوه »[32].

32) البخلاء 171

فكما يتّضح من هذا القول بدأ البخيل الصّراع بمرونة كبيرة فلم يحشر الكرم في القيم المذمومة والمرذولة وتبنّى التعريف العام الذي وضعه له خصومه ، فانطلق من المفهوم السّائد للكرم « خصلة محمودة » ولكنّه سرعان ما يتدارك إلى أنّ الخصال المحمودة لم يعدمها بعض الذمّ فليس هناك شيء مذموم أو محمود بصفة مطلقة لأنّ لا شيء يخلو من بعض النقص والوهن ، فهو يؤمن بنسبية القيم الإنسانية وينفي الكمال عنها ، وهو رأى منطقي وواقعيّ ، ولعلّ خصومه نفسهم يشاطرونه هذا الرأي فأين المشكلة إذن؟ وما هو موطن الاختلاف ؟

إن البخيل كما ذهب إلى ذلك الجاحظ يستعمل الحجج الصّحيحة والمعاني اللّطيفة لتبرير غايات قبيحة ، فقد ركّز البخيل على النقص والسّلبيات ، ولكنّه تعامى عن مظاهر القوّة والايجابيات في الكرم . فيظهر ما كان خفيًا في الباطن أي نقائص الكرم ويكشفها ، ويردم ما كان واضحا في الظاهر أي محاسن الكرم ، ويحجبها فالكرم على هذا النحو لا يسبّب إلّا السيئات ، ومنها الغباء الذي بدوره يسبّب البله وبذلك يشرف الكريم على حافّة الجنون ، « وأنّه ليس راء الأبله إلّا المعتوه » وبما أنّ الكريم أبله فلا يمجّد الكريم ويدافع عنه إلّا من أشرف على حافة الجنون .

ومن هنا فإنّ البخلاء الذين اتّهمهم خصومهم بالمرض وبالعجز عن علاج النفس نراهم بدورهم يكيلون الصّاع صاعين . فما الداعية إلى الكرم إلّا إنسان قد بدأ يفقد عقله تدريجيًا ويسقط في هاوية الجنون ، إنّ الايديولوجيّة العامة التي تشهّر بالبخيل ، وتفضحه ايديولوجية مجنونة خرجت عن نواميس العقل ، والعقل هنا من منظور البخلاء هو العقل التبادلي الذي يرفض الكرم لأنّه يحطّم مبدأ « شيء بشيء » ، فالكريم يعطي بدون مقابل ولا ينتظر لا جزاء ولا شكورا .

هكذا بدأ البخيل في تدمير العالم القديم ليشيّد على انقاضه عالمه الجديد . إنّ هذه البداية كما رأينا تنطوى على كثير من المرونة الظّاهريّة التي تخفي ذكاء البخيل الحادّ الذي وعي بأنّ الدخول في مغامرة تحطيم العالم القديم بِقِيَمِهِ السائدة والمتغلغلة في أذهان النّاس لا يتمّ بالتسرّع والإندفاع المتصلّب والقطيعة الحاسمة والجذرية معه ، وإنّما يتبنّى بعض مظاهره ، ومبادئه لحماية مشروعه من السّقوط والإنهيار . إنّ هذا التكتيك يخفي طبيعة البخيل البراجماتية التي تحفّزه لتبنّي بعض أفكار خصومه ،

ومبادئهم التي يرفضها ، ولا يؤمن بها لاستعمالها ضدّهم ، ولا ننسى أن البخيل « هو من لا يدع لنفسه هوى إلّا ركبه ، ولا حاجة إلّا قضاها ولا شهوة إلّا ركبها ، وبلغ فيها غايته »[33] . فيقول « والاعرابيّ شرّ من الحاضر ، سائل جبّار وثابة ملاّق إن مدح كذب وإن هجا كذب ، وإن آيس كذب ، وإن طمع كذب لا يقربه إلا نطف أو أحمق ولا يعطيه إلا من يحبّه ولا يحبّه إلّا من هو في طباعه . ما أبطأكم عن البذل في الحق ، وأسرعكم إلى البذل في الباطل ، فإن كنتم الشعراء تفضلون وإلى قولهم ترجعون ، فقد قال الشاعر :

قليل المال تصلحه فيبقى ولا يبقى الكثير على الفساد »[34]

فبعد الكرم يشنّ البخيل حملته على الشعر والشعراء ويتّهم خصومه بتفضيل الشعراء . فهم إلى قولهم يرجعون ولا غرابة في ذلك حين نعلم أنّ الشّعر كما عرف في الحضارة العربيّة هو مرجع الأمّة الوجداني الذي يصوّر أفراحها وأتراحها ، ولا يترك كبيرة ولا صغيرة من حياتها إلّا واحتضنها . فالشّعر يحتضن وجود الأمّة في علاقاتها بذاتها وبالاخرين ، وبالطّبيعة حتّى أنّه يمكن القول بأنّ الشعر هو عالم الأمّة ، فثقافة العرب قبل أن تكون أيّ شيء آخر هي ثقافة شعر ، ومن البديهي أن يكون عصر الجاحظ قد ورث هذا العالم من الأقدمين ومن أسلاف ما قبل الإسلام نفسه .

لقد اخترق البخلاء قدسيّة الشعر في الثقافة العربيّة الإسلامية ودنّسوا أهمّ ما يفاخر به العرب الأمم الأخرى حين حوّلوا الشاعر من المعبّر عن ضمير الجماعة ووعيها بالعالم إلى مزيّن لفساد النّاس ، ومشجّع لهم على تجاوز السّرف إلى حدّ الجنون ، يقول اسماعيل بن غزوان لله درّ الكندي « رأيته وقد أقبل على جماعة ما فيها إلّا مفسد ومن يزيّن الفساد لأهله ، من شاعر بودّه أن النّاس كلّهم قد جاوزوا حدّ المسرفين إلى حدود المجانين »[35] . لم يترك البخيل صفة مذمومة إلّا وألصقها بالشعراء ومحبّي الشعر .

33) البخــلاء : ص159 .
34) المصدر نفسه : ص181 .
35) البخــلاء : ص90 .

فالشّاعر لا يمكن أن يكون في نظره إلّا كذّابا ، بهّاتا ، ملّاقا ، ولا نظنّ أنّ هذه الصّفات قد أطلقها البخيل شماتة وحقدا على خصومه بدون دليل بل ، يحاول أن يدلّل على ذلك بالحجّة والبرهان . يقول الحاراتي « وكان أبو نواس يرتعي على خوان اسماعلي بن نيبخت كما ترتعي الابل في الحمّض بعد طول الحلّة ثم كان جزاؤه منه أنّه قال : خبز اسماعيل كالوشي إذا ما شقّ يرفا »(36) ثم يضيف قائلا كي يبرهن أكثر على فساد الشّعراء » وقيل للجمّاز رأيناك في دهليز فلان وبين يديك قصعة وأنت تأكل ، فمن أي شيء كانت القصعة وأي شيء كان فيها ؟ قال قيء كلب في قحف خنزير »(37) . يقدّم البخيل الشّاعر وهو جاحد للنّعمة ، ناكر للجميل يقلب الحسنات سيئات ، وفي الحقيقة ليس هناك أعدى للبخيل من الشاعر فهو لمكانته المتميّزة عند قوم ينتشر الشعر بينهم بسرعة الهواء ، ولحوزته لأخطر وسائل التّشهير والدّعاية في ذلك العصر ، ولامتلاكه لسلطة الكلام واللغّة فإنّه المتّهم الأوّل في التشهير بالبخلاء ، وتشويههم وإظهارهم بمثل تلك الشناعة ، وفي تأليب النّاس عليهم والسخرية منهم .

غير أنّ الشاعر الذي يعيش على هبات الأمراء والكرماء من القوم رأى في البخل تهديدا صارخا لمصلحته في عصر عرف فيه أغلبية الشعراء بالتكسّب ، فما عاد شاعر القرن الثاني للهجرة شاعر القبيلة الذي يعيش مع الجماعة يقاسمها السّراء والضرّاء ، ويرضي بالعيش الكفاف ، بل أصبح يمتهن الشعر للإرتزاق ، فصار هدف الشعر هو المال ، وغاية القصيدة هي المنفعة المادية ، وإذا ما انعدمت هذه المنفعة يصمت الشاعر أو إذا ما تكلّم فلكي يهجو من لم يغدقوا عليه الأموال .

إنّ ما قاله البخلاء في نقدهم للشعراء فيه كثير من الصّحة لأنّ الواقع التاريخي يدعّمه ، فكم من شاعر مدح ثم تنكّر لممدوحه فهجاه . بيد أنّ ما يجب الإشارة إليه هو أنّ التناقض بين البخيل والشاعر ليس إلّا تناقضا خادعا مزيفا ، فما البخيل وخصمه اللّدود الشاعر إلّا صورة واحدة لإنقلاب المجتمع على ذاته ، هذا الإنقلاب

---

36) البخلاء : ص72 .

37) المصدر نفسه : ص73 .

الذي يتجلّى في هيمنة المال على كلّ شيء ، ممّا جعل بعض الشعراء مدفوعين أحيانا بالضرورة الإجتماعيّة إلى استعمال كلّ الوسائل المدنّسة التي استعملها البخيل نفسه للحصول على المال ، وإن كان ذلك على حساب الشّعر . فقد تشكّل عالم المدينة الجديد بروحه التجارية الصرفة وقيمه الصنمية التبادلية على انقاض عالم الشّعر الخالص والقيم الأصيلة .

إنّ الشاعر الذي يتحدّث عنه البخيل ليس هو الشاعر القدوة الذي يحتلّ مساحة هامّة في لا وعي الجماعة ، وشعره ليس هو الشّعر كما رسّخ في ضمير الأمّة ورؤية أفرادها للعالم . فالشاعر الحقيقيّ الذي تدافع عنه الايديولوجية العامّة شأنه في ذلك شأن الكريم ، وإن لم يخل عصر الجاحظ منه بصفة مطلقة . فإنّه ينهل رؤيته للشعر من الماضي الأصيل الصافي الذي كان فيه قول الشعر للشعر وللحياة وحدها .

إنّ استبصار العلاقة الجدليّة العميقة التي تربط التحوّلات الإقتصادية الإجتماعية بتحوّلات الأفكار والقيم ، وكشف التناظر البنيوى بين بنية علاقات التبادل في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط في عصر الجاحظ ، وبنية القيم والمفاهيم هو الذي مكنّنا من ادراك الترابط العضوي بين الإنقلاب الذي حدث بتحوّل مركز الحياة من البادية إلى المدينة ، وبانتقال المجتمع من مرحلة الضّرورى والحاجيّ إلى الكمالي ، أي من اقتصاد الحاجة والكفاف البدوي إلى الاقتصاد الإستهلاكي الحضرى ، والإنقلاب الذي مسّ النظرة الموروثة والسائدة الى الأخلاق ،وفجر المفاهيم المتداولة للكون .

ومن ثمّة نفهم كيف أنّ هذا الإنقلاب وصل إلى أوجّه بحيث تساوت الأضداد ولم يعد يفرّق بين الأبيض والأسود ، فلا فرق بين الخير والشرّ ، والمحمود والمذموم بل أنّ الخير أصبح شرّا ، ويعدّد الجاحظ في مقدّمة الكتاب بعض المذاهب التي قلبت الدنيا رأسا على عقب فيقول « وعلّة الجهجاه في تحسين الكذب في مواضع ، وفي تقبيح الصّدق في مواضع ، وفي الحاق الكذب بمرتبة الصّدق ، وفي حطّ الصّدق إلى موضع الكذب ، وإن النّاس يظلمون الكذب بتناسي مناقبه ، وتذكّر مثالبه ،

ويحابون الصّدق بتذكّر منافعه ، وبتناسي مضاره ، وانّهم لو وازنوا بين مرافقها وعدّلوا بين خصالها لما فرّقوا بينهما هذا التفريق ، ولما رأوهما بهذه العيون »[38] .

ثم يضيف الجاحظ قائلا وهو يعرض علينا مذهبا آخر « ومذهب صحصح في تفضيل النسيان على كثير من الذكر ، وإن الغباء في الجملة أنفع من الفطنة ، فلو أسمنت امرأة ذات عقل وهمّة وأخرى ذات غباء وغفلة كان السمن عن ذات العقل والمهمّة أبطأ »[39] . تنقد هذه المذاهب الإيديولوجيّة العامة والمعرفة العاميّة البسيطة التي سلّمت بسلبيّة الكذب والغباء وبايجابيّة الصدق والذكاء . فالنّاس على هذا النحو قد أخطؤوا الحقيقة حين جرّدوا كلّ القيم التي اعتبروها سلبيّة من كلّ فائدة ، فالغباء كما يتّضح له فوائده ، فهو يوفّر للغبيّ السمنة أي الصحّة والعافية .

إنّ ما يهمّنا هنا هو أنّ مذهب البخل على غرار هذه المذاهب الأخرى ينفذ إلى ما لا يفكّر فيه عادة ، فمجال نشاطه المعرفي أو الابستيمي هو الفراغ في تاريخ الفكر الأخلاقي ، إنّ ايديولوجية البخيل التبادليّة ايديولوجيّة تأسيسيّة لأنّها تؤسّس نظاما جديدا للفكر بتوليدها رؤية جديدة للأشياء لم تكن موجودة ، ولم يقع التفكير في ايجادها .

فالبخيل يرى ما لا يراه الآخرون ، والسّبب في نظره أنّ الاخرين فرّقوا بين القيم المتناقضة كالبخل والكرم ، أو الصدق والكذب ، أو الغباء والفطنة لأنّهم لم يعدّلوا بين خصالها ، ولم يوازنوا بينها . فحكمهم مرتجل لم يأت نتيجة تفكير عميق فيه معادلة وموازنة ، ولم ينبع من التجربة فكان حكما مسبّقا على عكس البخيل الذي لا يحكم بصفة قبلية على القيم الأخلاقيّة بل انطلاقا من معاينتها مباشرة من خلال محكّ التجربة وحدها .

إنّ المشروع الذي رسمته بعض المذاهب لنفسها وهو قلب نظام القيم والمفاهيم دفعها للسير شيئا فشيئا نحو تجاوز الممنوع والمحرّم ، مما يجعلها في أعين الآخرين منتهكة لحرمات النّاس . يقول الجاحظ « وسألت أن أكتب لك عن علّة خباب في

38) البخلاء : ص4 .
39)الجاحظ : مقدمةالبخلاء : ص4 ـ 5 .

نفي الغيرة . وأنّ بذل الزوجة داخل في باب المواساة والأثرة وإن فرج الأمة في العارية كحكم الخدمة ، وإن الزّوجة في كثير من معانيها كالأمة وأن الأمة مال كالذهب والفضّة . وأنّ الرّجل أحقّ ببنته من الغريب ، وأولى بأخته من البعيد ، وأنّ البعيد أحقّ بالغيرة والقريب أولى بالأنفة »(40) .

فأن ينزل هذا المذهب بالزّوجة إلى مرتبة الأمة ويعتبرها مجرّد بضاعة أو مال كالذّهب والفضّة ويسلبها كلّ ما هو انساني فيها ويحوّلها إلى ملكية خاصة للرجل يحقّ له التصرّف فيها بحريّة كما يتصرّف في أمواله أمر لا يفاجىء الوعي الأخلاقي العام لأن ايديولوجية التاجر التبادلي قد عرفت بتشيئها للإنسان وأنسنتها للأشياء لأنها لا تتمثّل الكون إلا من خلال معايير السّوق « المال ـ البيع ـ الشراء ـ التملّك » ولكن أن يكون الرجل أحق ببنته من الغريب وأولى بأخته من البعيد فذلك يعدّ إعلانا على نهاية العالم بأسره وقد دخلت هذه المذاهب إلى المناطق غير المسموح بدخولها . فلم تحطّم المرجع الأخلاقي للأمّة كالشريعة والعرف والعادة فقط بل انتهكت المرجع الأخلاقي للإنسانيّة بأسرها ، فلا أخلاق الأسلاف ولا الأخلاف ولا تراث الأمم جمعاء تبيح له هذا الرأى الفظيع .

إنّ ما يجدر ذكره هو أنّ وصول بعض المذاهب إلى هذه الدّرجة القصوى في انتهاك الأخلاق العامّة قد يكون أمرا مبالغا فيه وتشويها من قبل خصومهم ، وقد يكون ذلك جائزا من الناحية التاريخيّة ، ففي خلال الصّراعات الإجتماعيّة يبلغ التشويه درجة لا يمكن تصديقها أحيانا . ولكن اتهام هذا المذهب من الجاحظ بهذا الشكل ـ ولو كان اتّهاما كاذبا ـ يكشف مدى ما وصل إليه الصّراع الإجتماعي من عنف وضراوة ممّا جعل الخصوم يبحثون عن أشنع الوسائل ، وأقبحها للتشهير بأعدائهم وتشويههم .

لقد بدأ الصّراع الايديولوجيّ في الكشف عن القطيعة الجذريّة التي شهدها عصر الجاحظ بين بعض المذاهب الجديدة الناشئة والايديولوجيّة العربيّة الاسلاميّة العامّة التي مازالت في ذلك العصر تتمسّك بتراث الأجداد وقيم الأمّة وبدىء في طرح

40) الجاحظ : مقدمة البخلاء : ص5 .

أسئلة ما كانت تطرح من قبل ، ولا تتبادر إلى الأذهان قطّ . ولكن لعلّ تصدّع القيم الأصيلة في ايديولوجيّة البخل التي تشبه هذه المذاهب التي عرضها الجاحظ في مقدمة الكتاب بتفضيل الكذب على الصدق ، والغباء على الذكاء ، ونفي الغيرة ، ووصول البخيل إلى هذه الدّرجة من تحدّي قيم الجماعة ليس بتفضيل البخل على الكرم فقط ، وإنّما بتفضيل كل ما هو مرذول مدنّس على قيمة محمودة محبّذة . كان نتاجا لتسرّب مذاهب أجنبيّة غريبة عن الحضارة العربية الإسلاميّة التي تعدّدت فيها الأجناس والثّقافات والأديان . وقد يكون ذلك جائزا من الناحية التاريخيّة فالبخيل الذي يتعاطى عادة التجارة يكون عرضة أكثر من غيره للإختلاط بهذه الأجناس لاحتكاكه اليومي بها في المعاملات التجاريّة .

إنّ هذه المسألة على قدر كبير من الأهميّة ولكن أهميّتها عندنا لا تتجاوز كونها مسألة ثانوية ، فإذا سلّمنا أنّ البخيل في نظرته إلى العالم قد استلهم بعض القيم والأفكار من ثقافات أجنبيّة وغريبة عن الثقافة العربيّة الإسلاميّة فإنّ الأهمّ في نظرنا هو ابراز العوامل الموضوعيّة العميقة التي جعلت البخلاء يتأثّرون بهذه الثقافات دون غيرها ، أو التي جعلت البخلاء دون غيرهم يتنكّرون لثقافة مجتمعهم ويسلكون سلوكا أخلاقيّا مغايرا بل متحدّيا للسلوك الجماعي للأمّة .

يكفي أن نذكر هنا بأن البخيل قد استعمل كل الوسائل في طلب المال وحفظه « فلم يترك فيها حيلة ولا رقية حتّى طلب بالكفر بالله كما طلب بالإيمان »[41] حتّى نعرف أنّ العشق الجنوني للمال ، والرّغبة الجامحة في الربح هي التي تدفع البخيل إلى استعمال كلّ الطّرق بارتكاب أكبر الكبائر ، وهي الكفر بالله فيدوس كل القيم الأصيلة ويدنّس كل فضيلة ويفضّل كل رذيلة ، فلا غرو أن يفتّش في كلّ ما شذّ من العادات والأفكار لتبرير بخله ، لم يعد يخفي علينا إذن ، ومن خلال كتاب البخلاء أنّ الجدل بين البخلاء وخصومهم ليس مجرّد خلاف بين أفراد أمّة واحدة . وإنّما هو يعبّر عن قطيعة جذريّة تؤكّد مدى التنافر بين فئة البخلاء ، وأغلبيّة المجتمع في الرؤية للأشياء ، وفي فهم العلاقات التي تربط الإنسان بالإنسان وبالعالم .

---

41) البخلاء : ص190 .

إنّ عدم انسجام أخلاق البخيل ، وتلاؤمها مع الوعي الأخلاقي العام ليس مجرّد تبرير مصلحة آنية بكلّ الطّرق بحجب الحقيقة والتعامي عنها فحسب ، وإنّما الحقيقة نفسها لم تعد واحدة والبنى المعرفيّة العميقة التي تمكّن الأفراد من ادراك العالم وفهمه ليست هي نفسها . فالصّراع بين البخلاء وخصومهم لم يكن نتيجة لتباين أفكارهم وتناقض مصالحهم فقط بل نتيجة لتناقض الوسائل المنتجة لهذه الأفكار نفسها .

لقد تحوّل الصّراع من المستوى الايديولوجي : أي من الصّراع حول الأفكار إلى المستوى الابستيمولوجي : أي الوسائل المنتجة لهذه الأفكار وهي المقولات والمفاهيم العامّة المتواضع عليها في الفكر . إنّ مجال هذا الصّراع هو اللغة على وجه التدقيق . فالنّظر في كلّ من الخطاب الايديولوجي للبخل ، والخطاب الايديولوجي العام يجعلنا نكتشف لأوّل وهلة أنّهما يستعملان نفس اللغة العربيّة بطرق مختلفة ، أو متناقضة أشدّ التناقض بل قل يجنّدان اللغة نفسها في الصّراع ، فلم يعد الكلام يؤدّى وظيفته التواصلية الطبيعيّة التي بدونها لا يمكن أن نتصوّر وجود أيّ رابط سياسيّ أو عقد اجتماعيّ ، أو سلام يجعل وضعية البشر أحسن حال كما يرى هوبز (Hobbes) من وضع الأسود والدببة والذّئاب[42] ولكنّ الوظيفة التواصليّة للغة لم تعد إلّا حلما جميلا ولكنّه كاذب ، فانقلبت وظيفتها من الضدّ إلى الضدّ فصارت لها وظيفة ضدّ تواصليّة لأنّ الهدف من استعمالها هو اقصاء الآخر ، وعزله ، وتجريده من الحقيقة ، واظهاره بمظهر « الذئب » ، فصارت في خدمة سلطة معيّنة بل أصبحت السّلطة ذاتها ، يقول بارت (Barthes) « إنّ اللغة ما أن ينطق بها حتّى وإن ظلّت مجرّد همهمة ، فهي تصبح في خدمة سلطة بعينها »[43]

إنّ الهدف من الكلام في كلّ من ايديولوجيّة البخلاء ، وايديولوجية خصومهم ليس التواصل وإنّما اثبات التّواصل في اللاّ تواصل أي أنّه عندما يتكلّم البخيل مع خصمه أو العكس ، فالهدف ليس الوصول إلى تواصل أي حقيقة مشتركة ، وإنّما الهدف هو أن يوصل إلى خصمه فكرة أنّه لا متواصل معه ، أي أنّه ليس مغايرا له فقط بل رافضا لمغايرته أيضا ، فليس هناك خلّة بينهما محمودة على حدّ تعبير الكندي .

---

42) Thomas Hobbes: Leviathan :p. 28.

43) رولان بارت (Roland Barthes) : درس السيميولوجيا : ترجمة عبد السلام بنعبد العالي : ص13 .

فالتأملّ في الكلمات المستخدمة في الصّراع الايديولوجيّ تدلّ بوضوح على أنّ الكلام تحوّل إلى أداة اعتداء ، فالآخر لا يمكن أن يكون إلّا مجرما فاسدا مزّينا الفساد لأهله ، شرّيرا ـ أبله ـ مجنونا ، غبيا ـ محتالا ، إنّ أحد وظائف الكلام حسب هوبز (Hobbes) هي التجريح أداته في ذلك اللّسان ، فالطبيعة قد سلّحت المخلوقات الحيّة : بعضها بالاسنان ، وبعضها بالقرون وأخرى بالأيدي لتتمكّن من صرع أعدائها كما سلّح الانسان باللّسان ليصرع خصومه ويقهرهم[44] ، ولعلّ ما يقوله بارت (Barthes) يدعّم ما ذهب إليه هوبز (Hobbes) « اللغة سلطة تشريعيّة اللسان قانونها ، إنّنا لا نلحظ السلطة التي ينطوى عليها اللّسان لأننا ننسى أن كلّ لسان تصنيف وأنّ كل تصنيف ينطوى على نوع من القهر (ordo) يعني في ذات الوقت التوزيع والإرغام »[45] .

ويتساءل الجاحظ في مقدمة الكتاب قائلا « لم سمّوا البخل اصلاحا والشحّ إقتصادا ولم حاموا على المنع ونسبوه إلى الحزم » ثم يضيف متسائلا « ولم جعلوا الجود سرفا »[46] ويقول الكندي « وزعمتم أنّا سمّينا البخل اصلاحا ، والشحّ اقتصادا كما يسمّى قوم الهزيمة انحيازا والبذاء عارضة والعزل عن الولاية صرفا والجائر على أهل الخراج مستقصيا . بل أنتم الذين سمّيتم السّرف جودا والنفح أريحيّة ، وسوء نظر المرء لنفسه ، ولعقبه كرما »[47] .

إنّ هذه التّسميات الثنائية التي يعج بها كتاب البخلاء وتتركّب من تسميتين متنافرتي الدلالة كالجود سرف أو الشحّ اقتصاد والبخل اصلاح تتحوّل إلى تسميات مفرغة من كلّ معنى ، فلا يمكن أن يتقبّلها القارىء أو السّامع الخصم إلّا باعتبارها عديمة الجدوى ، إنّها تستحيل إلى مجرّد أصوات أوكلمات عابثة لا دلالة لها إلّا دلالة واحدة هي أنّها لا تدلّ على شيء بل قل إذا ما دلّت على شيء فهي تدلّ على سقوط

44) Thomas Hobbes: Leviathan:. 29

45) رولان بارت (Roland Barthes) : درس السيميولوجيا : ترجمة عبد السلام بنعبد العالي : ص13 .

46) الجاحظ : مقدمةالبخلاء : ص1 .

47) البخلاء : ص91 .

الباتّ الحصم في الخطإ ، والابتعاد عن الحقيقة ، ويرى هوبز (HObbes) أن التّسمية تكون مفرغة من كلّ معنى عندما نصنعها من تسميتين لها دلالتان متناقضتان ومتنافرتان ويستدلّ على ذلك بتسمية : جسم روحاني (corps incorporel) فيقول كلّما كان الخبر خاطئا ، فإن التسميتين اللّتين يتكوّن منهما بمجرّد أن يشترّكا في تسمية واحدة يفقدان كلّ معنى ، وعلى سبيل المثال إذا كان ثمّة خطأ في القول إنّ « المربّع مستدير » ، فإنّ تعبير المربّع مستدير لا يعني شيئا »[48] .

فكلمات الكرم والبخل والإقتصاد والسرف هي في اللغة العربيّة بمثابة الدوال التّي لها مدلولات معيّنة مضبوطة تواضع عليها متكلمو هذه اللّغة من أجل تسهيل عملية التّواصل بينهم ، ولكنّ مدلولات هذه الكلمات ما عادت هي نفسها في أذهان النّاس ، لم تعد العلاقة بين العلامة اللغوية بصفتها مجموعة من الأصوات أو الحروف ، والصورة التّي تطبعها في الأذهان واضحة وشفّافة ، فزالت شفافيّة اللّغة وأصبحت مفاهيمها غائمة مغطّاة بهالة كثيفة من الغموض ، وذلك لاختلاط العلامات اللغويّة بعضها ببعض ، وانفصال المفاهيم عن الجهاز المفهومي الذي ضبطته الجماعة لها .

لقد أفرز الصّراع الإيديولوجي بين البخلاء وخصومهم تسيبا في جهاز اللغة التّي لم تعد تؤدّى وظيفة التواصل التّي من أجلها خلقت ، فما يقوله البخيل لم يعد مفهوما من خصمه كذلك ما يقوله الآخر ما عاد يعني ما يعنيه عند البخيل ونحن بدورنا نحشر في هذا الصّراع فلم نعد نعرف هل أنّ السرف سرف أو هو غير ذلك ؟ أم أنّ الاقتصاد هو الشحّ أو عكس ذلك ؟ ومن ثمّة نبقى في دائرة لغويّة مغلقة غائمة لا نرى منها معني الكلمات ومدلولاتها بوضوح وشفافيّة . إنّ اللغة بصفتها وسيلة انتاج للمعرفة لم تعد إلّا شكلا من الحروف والكلمات ووعاء فارغا من المعنى . يقول هوبز (Hobbes) « إنّ تسميات الأشياء التّي تؤثر فينا أي التّي تسرّنا ، أو لا تسرّنا إنّما هي في الاستعمالات العاديّة للنّاس ذات دلالة عائمة لأن الشيء نفسه لا يؤثر على جميع النّاس ولا على الفرد نفسه في أوقات مختلفة ، وبما أنّ كلّ التسميات جعلت لتدلّ

Thomas Hobbes: Leivathan p. 39. (48

على مفاهيمنا ، وإنّ كلّ عواطفنا ليست إلّا مفاهيم ، فلا يمكن البتّة أن نتجنّب الإختلاف في تسمية الأشياء مادمنا نفهمها بصفة مختلفة ، لأنّه مهما كانت الطبيعة هي نفسهالما نفهمه ، فإنّ الطريقة التّي نتقبّله بها انطلاقا من مكوّناتنا الجسمانيّة المختلفة والطّرق المتغايرة التّي ينحاز إليها رأينا تلوّن كلّ شيء بشهواتنا الخاصّة »[49] .

إنّ مفاهيم اللّغة السّائدة ما عادت تحتضن وجود الأمّة بأسرها وتعبّر عن فهمها للعالم ، لأنّ فهم البخيل للعالم فهم مغاير للمفاهيم السّائدة ومخالف لها . فكان لا بدّ أن يبدع مفاهيمه الخاصّة به التّي أحدثت انشراخا في جهاز اللغة وانقلابا في نظام المفاهيم . فلكي يتميّز ويبلور وسائل انتاج معرفته كان لا بدّ له أن يخلق مفهوم الإقتصاد بوأد مفهوم البخل ، وأن يشيّد مفهوم الإصلاح مكان مفهوم الشحّ ، ويبلور مفهوم الحزم بازالة مفهوم المنع .

لقد تفطّن البخيل إلى أنّه لا يستطيع أن يحقّق الهيمنة الايديولوجيّة إلّا بتحويل الجهاز المفهومي للفكر لفائدته ، ومصلحته الإقتصادية والإجتماعيّة . إنّها السّيرورة الإيديولوجيّة في الواقع التاريخي التّي يرى كارل ماينهايم (Karl Manheim) أن المفهوم الكلّي البنيوى للايديولوجيا هو الذي يؤطرها ، لأنّ المقولة المركزيّة لهذا المفهوم العام والكلّي لم يعد التزييف الارادي أو غير الإرادي لمصلحة خاصّة وإنّما تحويل الجهاز المفهومي للفكر ضمن أفق خاص ومحدّد[50] .

لقد أعلمنا الجاحظ أنّ البخيل يقوم بفعل البخل ، ويستنكف من هذا الإسم ويأنفه « ولم اختاروا ما يوجب ذلك الإسم مع أنفتهم ذلك الإسم »[51] . ةهذا يدلّ على أنّ لهذه المفاهيم وقعا على نفسه . فهو مازال يفهم البخل بالدّلالة التّي وضعها له خصومه فلا يتردد في نفي هذه الصّفة عنه ، فيضيف عليها من فهمه الخاص ما يجعلها لا توافق خصاله : يقول ابن التوأم « فإن قضيتم بقول العامّة ،

---

49) Thomas Hobbes: Leviathan: p.3œ.

50) Encyclopédia Unversalis: Idéologie: Volume 8;)Jean Gabel(p.718

51) الجـاحـظ : مقدمة البخلاء : ص1 ـ 2 .

فالعامّة ليست بقدوة وكيف يكون قدوة من لا ينظر ولا يحصّل ولا يفكّر ولا يمثّل ؟ وإن قضيتم بأقاويل الشعراء ، وما كان عليه أهل الجاهليّة الجهلاء ، فما قبحوه ممّا لا يشكّ في حسنه أكثر من أن نقف عليه ، أو نتشاغل باستقصائه ، على أنّه ليس بجود إلّا ما أوجب الشكر كما أنّه ليس ببخل إلّا ما أوجب اللؤم »[52] .

لقد حاول خصوم البخلاء ، وأبرزهم الجاحظ المتكلّم باسمهم ، أن يؤسّروا أعداءهم في سجن اللّغة ومفاهيمها بالإصرار على أن يفهموا هذه المفاهيم كما هو متواضع عليها ، ولكنّ البخيل الذي يرفض أن يكون طريدة الكلام يفلت من شراكه بتسمية الأشياء كما يفهمها هو لا كما يفهمها خصومه ، فيؤكّد على أنّ البخل إصلاح وليس العكس ، وأنّ الجود سرف ولا يمكن أن يكون غير ذلك . إنّه متكلّم مثالي ، يحاول جاهدا فرض حقيقته الخاصة ، فينتقي من التسميات أدقّها ويضعها موضعها الذي يجب أن تكون فيه ، ويقدّمها على أنها مسلّمات غير قابلة للدحض مراعيا في ذلك حساباته الخاصة وردود فعل معارضيه . يقول هوبز (Hobbes) « إنّ الإنسان الذي يبحث عن الحقيقة الصّحيحة يجب أن يتذكّر ماذا تمثّل كلّ تسمية يستعملها ، ويأخذها بعين الإعتبار ، أو أنّه سيجد نفسه واقعا في الكلمات كما يقع العصفور في الشّراك ، وكلّما ازدادت مقاومته إلّا وازداد وقوعا ولذلك فإنّ الهندسة (وهي تمثّل تقريبا العلم الوحيد الصّحيح في نظر اليونان) تبدأ بوضع دلالات الكلمات التي تستعملها وهي عملية نصطلح عليها بالتّعريفات ، ونضعها في بداية الحساب »[53]

إنّ البخيل يجيد حساب النقود كما يجيد حساب الكلمات والمفاهيم ، فالتّجارة لم تعلّمه أن يحسب مصاريفه ، ومداخيله بدقّة وأن يحذر من أن يخرج من ماله درهما حتّى يرى مكانه خيرا منه فحسب ، وإنّما علّمته كيف يحسب للكلمات حسابها ، فيضعها في موضعها المناسب لها مخافة أن تفقد دلالتها التي وضعها لها ، فيهان البخل وهو عين الاصلاح ويعزّ الجود ، وهو عين التبذير.

---

52) البخـلاء : ص173 .

53) Thomas Hobbes: Leviathan: p.31.

إنّ البخيل العربي المسلم هو خير نموذج للتاجر التبادلي الذي عرفته الحضارات الإنسانيّة في كلّ العصور ويصفه جيرار ميري (Gerard Mairet) بالخطيب المتحذلق الذي يجيد التصرّف في الكلام كما يجيد التصرّف في النّقود[54] .

لقد برهن البخيل في وصاياه المطوّلة ورسائله وحججه الكلاميّة أنّه بارع في « استثمار الكلمة » كما هو بارع في استثمار الدرهم أو الدينار . إنّه يتمتّع بكل مواصفات الرّجل الحكيم العاقل الذي يجيد الحساب في كلّ شيء مهما حاول خصومه تجريده من الحكمة والتعقّل واتّهامه بالغباء والبله . يقول هوبز (Hobbes) « إن الكلمات هي شارات الحكماء التي لا يستخدموها إلّا للحساب »[55] .

لقد كشفنا فيما سبق من البحث عن قدرة البخيل الكبيرة على الحساب ، هذه القدرة التي تشكّل أحد الملامح الواضحة التي تسم ايديولوجيّة التاجر التبادلي * ولكن لا بدّ من الاشارة إلى أنّ البخيل لم يلتزم بالحساب في جمع المال وحفظه فقط بل التزم به في علاقاته الإنسانيّةأيضا ، وتجاوز ذلك إلى أن يجعله معيارا أساسيّا يرتّب نظام خطابه ، ويتحكّم في علاقته باللغة ، فالحساب ينظّم كلّ شيء في حياة البخيل من الصّغير إلى الكبير ومن المحسوس (المال) إلى المجرّد (اللغة) . فرؤيته للعالم تتمتّع بمواصفات العقلانية الخالصة إذا ما التزمنا بالمفهوم اليوناني للعقل ، يقول هوبز (HObbes) « وقد سمّى اليونانيون الحسابات النقدية عقولا (rationes) وعملية الحساب تعقّلا (ratioci natio) ، وما نسمّيه نحن في دفاتر الحساب وكتبه يسميّه اليونانيون تسمية (ration) أو (Denomination) . وهكذا استعمل اليونانيون كلمة عقل (ratio) للتعبير عن القدرة على الحساب في جميع الميادين الأخرى، فاليونان لهم كلمة واحدة للتعبير عن الكلام والعقل لا لأنّهم يرون أنّ ليس ثمّة كلام في غياب العقل بل لأنّهم يعتقدون أنّه بدون كلام ليس هناك تعقّل (raisonnement)»[56] .

---

54) Histoire des Idéologies -- François Chatelet -- T2.

l'Ethique marchande --Gerard Mairet: p. 22î

55) Thomas Hobbes: Leviathan:p.31.

*)ارجع إلى الفصل المتعلّق بالمال في ايديولوجية البخيل التبادلية

56) Thomas Hobbes: Leviathan:p.31.

إن عقلية البخيل الحسابية تنكبّ على المستقبل بصفته بعدا زمنيّا مهيمنا يتمثّل الماضي والحاضر على حدّ السواء ، فما الهدف من الحساب الدقيق للمال إلّا الإدخار الذي يهدف إلى الإحتياط من تقلّبات الزّمن والتّهيء إلى المستقبل الغامض المخيف ، وما الغاية من الحساب في الكلمات والمفاهيم إلّا بلورة ايديولوجيّة جديدة مستقلّة لا تحذّر من المستقبل فقط بل تطرح نفسها باعتبارها تسعى إلى الإصلاح والتقدّم ايديولوجيّة المستقبل المهيمنة . وفي هذه الحالة يتّخذ وعي البخيل بالعالم شكلا يوتوبيا (utopique) ، يقول كارل مانهايم (Karl Manheim) « إنّ اليوتوبيا في بعدها السوسيوسياسي تندرج ضمن زمن متفجّر »[57] .

وفي الحقيقة لسنا في حاجة إلى ابراز تفجّر زمن البخيل فكلّ الدلائل التاريخيّة والقرائن النصيّة التي أشرنا إليها تبرز ذلك بوضوح ، فلا ننسى أنّ سهل بن هارون ينبّه النّاس بالشّفقة منه عليهم على حدّ زعمه من أنّهم في دار الآفات[58] وإنّ ابن التوأم يطلب من النّاس التأمّل في زمانهم الرديء ، المتفجّر الذي يدعو بالحاح إلى الاقتصاد في النفقة والتثمير للمال . ويدعو الثّقفي إلى مجالسة أصحاب الإقتصاد وتعرّف الدهور ودهره خاصّة[59] . فسوء ظن البخيل بتقلّب الزمان على حدّ تعبير أبي العاص[60] . جعله يتمسّك بعقلانيّة صارمة مفارقة للعرف ، والعادة ، والعقل الإجتماعي ، ومثيرة للسخط والتّهكّم معا لأنها عقلانية يوتوبيّة متعالية على الكائن الإجتماعي والتاريخي ، فتركّز اهتماماتها على المستقبل ، وتغيّب ما يعتمل آنيا في وجدان النّاس وتصوّراتهم للعالم .

ولذلك قوبلت عقلانيّة البخيل اليوتوبيّة في المجتمع العربي الإسلامي بالرّفض لا لأنها عقلانيّة مؤدلجة تحجّت مصالح البخلاء الضّيقة وتبرّرها فقط بل لأنّها عقلانيّة متطرفّة وسقيمة جعلت من البخيل يتراوح حسب الوعي الجماعي العام بين الحكمة والجنون ويتأرجح بين الذكاء والبله ، يرى كارل مانهايم (Karl Manheim) « أنّ

---

58) البخلاء : ص13.

59) المصدر نفسه : ص191.

60) المصدر نفسه : ص160 .

Encyclopédia Universalis: Idéologie: Volume8;)Jean Gabel(p. 718.(57

مفهوم اليوتوبيا في ارتباطه بالوعي الزائف يشير إلى بعد مثقفاتي intellectualiste متطرّف أي عقلانية مرضيّة »[61] .

وفي كتاب البخلاء دلائل واضحة على البعد المثقفاتي في مذهب البخل الذي نلاحظه خاصة في خطاب البخلاء الذي سماهم الجاحظ بمتعاقلي البخلاء وأشحّاء العلماء . ويتجلّى هذا البعد المثقفاتي في الالتزام بعقلانية مفرطة تقف على طرف نقيض مع معرفة عامية تستمدّ قوتها من العرف والعادة وتبعا لذلك وجد البخيل نفسه في اصطدام مباشر مع عامة ليست بقدوة فهي لا تنظر ولا تحصّل ولا تفكّر[62] أي أنّ العامّة لا عقل لها لأنّ سلوكها لا ينبع من التّجربة والتأمّل بل من التقليد والعادة ، يقول ابن أبي المؤمّل « وهذه العوام في شهوات الأطعمة إنّما تذهب مع التّقليد ، أو مع العادة أو على قدر ما يعظم عندها من شأن الطعام »[63] .

إنّ البخيل يعتبر نفسه من الخاصّة الّتي تنظر وتحصّل وتفكّر . إنّما الخاصّة العاقلة الّتي تمجّد العقل وتقود الحضارة وتنبذ الفوضى وتدعو إلى النّظام متّجهة نحو المستقبل وعقلانيّتها تستمدّ قوتها من المدينة التجارية باعتبارها مركز السلطة : سلطة المال وسلطة المعرفة وسلطة الدّولة ، هذه السّلطة الّتي تقدّم نفسها في التاريخ دائما على أنّها ضدّ العادة والتقليد ومع القانون والتجدّد ، ويقابل الخاصّة عامّة دهماء رجعيّة تحنّ إلى ماضي لا يرجع ولا تقرأ حساب المستقبل لأنها لا تعرف دهرها ولا تفهم زمانها وتتكوّن من أعرابي متوحّش ملاّق أو شاعر بودّه أنّ النّاس تجاوزوا حدّ السّرف إلى الجنون ، أو أكول طمّاع يجهل متعة العقل ولا يعرف إلّا متعة الأكل . يقول محمد أركون « إنّ التضاد الثنائي بين الخاصة والعامّة يمثّل أحد المحاور الأساسيّة للرؤية العربيّة الإسلاميّة الكلاسيكيّة الّتي سادت الفضاء الإجتماعي والتاريخي المعروف ، ولا يوجد أي استثناء خارج عن هذه الرؤية حتّى ابن خلدون ، إنّ العامّة توصف أيضا في كتب التاريخ القديمة بأوصاف سلبيّة من نوع : غوغاء ـ سوداء ـ دهماء ، تعكس هذه الأوصاف والنّعوت نوعيّة الرؤية الحضريّة أي رؤية في الأدبيّات التاريخيّة الإسلاميّة بنوع من المواربة والتّلميح وتعتبر كأنّها عقبة في طريق تقدّم العقل

(61 Encyclopedia Universalis: Idéologie: Volume8;)Jean Gabel(p. 718.

62) البخلاء : ص173.

63) المصدر نفسه : ص98 .

المستنير ، والثقافة التي كونّتها الخاصّة والنّظام الذي أسّسته ، لم يحصل أيّ احتجاج ضدّ هذه النّظرة ، وحده أبو حيّان التوحيدي احتج ضدّها بقوّة وعنف . إنّ اسمه يلمع كاستثناء شاذّ وغريب في خضمّ التاريخ »[64] .

وإنّ كنا نشاطر محمّد أركون في فهمه السوسيولوجي للتضادّ بين الخاصّة والعامّة في الحضارة العربيّة الإسلامية ، فلا يمكن إلّا أن نضع رأيه الذي يقدّم التوحيدي الوحيد الذي احتجّ ضدّ تهجين العامّة ، والنّظر إليها نظرة سلبيّة موضع شكّ ، ولعلّ الحكم الذي أطلقه محمّد أركون يعود إلى اعتماده في هذا الاستنتاج على المقول في النصوص التاريخيّة والأدبية العربية الإسلاميّة التي قرأها بدون النفاذ إلى اللاّمقول .

إنّ دليلنا فيما نقول هو كتاب البخلاء ذاته ، فالجاحظ بدون شكّ لم يحتج على غرار التوحيدي بصفة مباشرة وبعنف وقوّة ضدّ النظرة المعادية العامة ، ولكنّه على الأقل في كتاب البخلاء لم يهمل العقل العامي الشفوي . فهو يسرق الأمثلة المتندّرة بالبخل التي جرت على ألسنة العوام ويبدأ بذكر نوادر أهل خراسان لإكثار النّاس في أهل خراسان على حدّ قوله[65] .

ولا غرابة في ذلك حين نعلم أنّ في تشهيره بالبخلاء إنّما يستمدّ شرعيته من العامّة العريضة التي تعادي البخل وتمجّد الكرم ، كذلك لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الجاحظ قد عرض بعض نوادر البخلاء العوام أنفسهم . لأنّ من البخلاء من ينتمي إلى العامّة بالمفهوم الانتروبولوجي الثقافي للكلمة رغم انتمائه للخاصة بالمفهوم السيوسيو -تاريخي باعتناقه لايديولوجيّة التاجر التبادلي رغم عدم تمثّله لخلفيات النظريّة العقلانيّة المثقفاتيّة الحضريّة والنخبويّة .

فقد أورد الجاحظ كلاما عاميّا ينتمي إلى الشّفوى ، وينبذه المكتوب ، ويتجنّبه لا لأنّه يخلّ بالذوق العام فقط بل لأنّه يشين إلى النّص المكتوب باعتباره نتاجا نخبويّا خاصّا موجهّ إلى فئة قارئة خاصّة ، ويخلّ بتقاليد الكتابة التي يجب أن تحافظ على

---

64) الفكر العربي المعاصر : محمد أركون : المنهجيّة المعاصرة والفكر الإسلامي (نحو نقد العقل الإسلامي) : ترجمة هشام صالح عدد 32 : أكتوبر 1984 : ص31 .

65) البخــلاء : ص17 .

قداسة اللّغة العربية ، وصفائها من اللّحن وغير المعرّب ، ونجد هذا الكلام الشفوي مبثوثا في مساحات متفرّقة من الكتاب ، يقول خالد بن يزيد مخاطبا ابنه يا ابن الخبيثة[66] ويقول الجاحظ « رفع يحي بن عبد الله بن خالد بن أميّة بن عبد الله بن خالد بن أسد رغيفا من خوانه بيده ، ثمّ رطله والقوم يأكلون ثمّ قال يزعمون أنّ خبزى صغار « أي ابن زانية يأكل من هذا الخبز رغيفين ؟ »[67] . ويقول الجاحظ أيضا وهو يتحدّث عن أحد البخلاء « فلطمه شيخ منهم وقال » لا أمّ لك ! »[68] .

لقد فسّر الجاحظ هذا الخلط بين الشفوي والمكتوب وأرجعه إلى الضّرورة الأدبيّة ذاتها التي دفعته للحفاظ على حرارة النكتة ، وواقعية النّادرة ، يقول الجاحظ « وإن وجدتم في هذا الكتاب لحنا أو كلاما غير معرّب ولفظا معدولا عن جهته فاعلموا أنا انما أردنا ذلك لأنّ الإعراب يبغّض هذا الباب ، ويخرجه من حدّه »[69] .

غير أنّ هيمنة الخطاب المثقّفاتي للبخيل بصفته رجل عقل وحكمة في كتاب البخلاء أمر على غاية من الوضوح ، فلم يطغ على خطاب البخلاء العوام الذين يتفوّهون بما لا يليق من الكلام ، وما يخرج عن حدود الأداب والعقل الصّارم الرصين فحسب بل طرح على نفسه من موقع عقلانيته محاولة تهذيب العامة بالشّفقة عليها ، والرّغبة في استمالتها في صراع مع أعداء لا ينقصونه عقلانية وحكمة ، وإن كانت عقلانيتهم لا تنبع من عالم التجارة الكمّي بل من عالم السنّة الثقافيّة والأخلاقيّة . غير أنّ رغبة البخيل في استمالة العامّة إلى جانبه في الصّراع بدعوى هدايتها وابقاء النعمة عليها سرعان ما تفتر حين يشتدّ الصّراع ولا يجد مفرّا من مواجهتها ، والكشف عن نواياه الحقيقيّة تجاهها ، فالايديولوجيّة المناقضة التي تتكلّم باسم العامة إنّما تستند على ما لا يمكن أن يكون قدوة يحتذى بها كما أنّ اعتمادها على أقاويل الشعراء المتملّقة ، والكاذبة ، يجعل البخيل يشكّك في مرجع خصومه الذي يستمد جذوره من الجاهليّة الجهلاء .

---

66) البخـلاء : ص49.

67) المصدر نفسه : ص54 .

68) المصدر نفسه : ص49.

69) المصدر نفسه : ص40 .

إنّ نظرة البخلاء إلى التّراث نظرة انتقائية لأنّه لا يؤمن بما ورثته الجماعة من قيم « جاهليّة » ، فما الكرم إلّا قيمة ورثتها العامة لجهلها عن ثقيف وقريش أي عن عالم الظلمات القديم الذي كان من المفروض أنّه دمّر وبني على انقاضه عصر المعرفة والنّور. يوجّه البخيل تحدّيا صارخا للايديولوجية العامّة بأن يوجّه لها تهمة التشبّث بتراث السلف الطّالح الذي كان مغرقا في الوثنيّة والاشراك ، وكان آخر ملاذ للبخيل هو أن يستغلّ جزء من الماضي لكي يسقط جزء آخر منه ، بمواجهة العصر الجاهلي بالعصر الإسلامي ليبيّن عدم تلاؤم الايديولوجية العامّة مع طبيعة العصر الإسلامي ، ونشاز المدافعين عنها في الواقع التاريخي ممّا يطبعهم بطابع المتخلّفين عن المرحلة التاريخيّة التي يعيشونها . ولا يكفيه ذلك ، فيزيد تشكيكا في التّراث يقول ابن التوأم « دعني من حكايات المستأكلين ، ورقي الخادعين فمازال النّاس يحفظون أموالهم من مواقع السرف ويجنّبونها وجوه التبذير ، ودعني ممّا لا نراه إلّا في الأشعار المتكلّفة والاخبار المولّدة والكتب الموضوعة ، فقد قال بعض أهل زماننا « ذهبت المكارم من الكتب »[70] .

أن يستشهد البخيل بأهل زمانه فهذا ما يظهره بمظهر التلاؤم مع طبيعة العصر ، ويزيد إظهار خصومه بمظهر الموغلين في التخلّف عنه ، إنّ ما وصل من الأقدمين أغلبه محرّف ومزيّف « فالأخبار مولّدة والكتب موضوعة » فليس هذا التّراث حجّة على إدانة البخيل بل حجّة على إدانة معارضيه فيقدّمه البخيل على أنّه غير مسلّم به ومشكوك في صحّته .

وحين نعلم أنّ البخيل قد حاول أن يجد له موطأ قدم في هذا التّراث وما قاله الأوّلون نتفطّن إلى أنّ البخيل كلّما حاول أن يمتلك سلاح خصمه ، وبان له أنّه لا يجيد استعماله أو أنّ مضاره أكثر من منافعه ينقلب على هذا السلاح نفسه فلا يترك حجّة إلّا واستعملها لابراز هشاشته ، ولذلك فإنّ التّراث القديم الذي تتحصّن به الايديولوجية العامة إنّما هو حصن من ورق ، وقوّته الزائفة يستمدّها من عصر الجهل الذي ولّى وأدبر.

70) البخلاء : ص176 .

إنّ البخيل الذي لا يتورّع من الكفر بالله عندما تستوجب الضّرورة الماليّة ذلك لا يتورّع أيضا من أن يتّهم خصومه بالكفر والإشراك بالله ، والحنين إلى الجاهلية الجهلاء ، تراجع البخيل فلم يجد إلّا الدّين لكي يشهره في وجه خصومه بل أنّ خصومه استعملوا كلّ ما يوجد في التّراث الإنساني الوضعي للأمّة لدحض مذهبه ، فيشاركهم في ذلك ، ويواجههم بما واجهوه به ولكنّه سرعان ما يفشل فينقلب على هذا التّراث لأنّه انساني غير مقدّس يمكن تكذيبه ، والطعن فيه ، ولكن عندما تتعلّق الأمور بالتّراث الديني المنزّل ، فلا مفرّ للبخيل من أن يجد تبريرا لايديولوجيته داخل هذا التّراث هكذا يصل الصّراع إلى النص الديني ، ومناقب الشخصيات الإسلاميّة الشهيرة فيتّخذ طابعا معقدا فما هي ملامح هذا الصّراع حول الموروث الديني كما قدّم في كتاب البخلاء ؟ .

5 ـ الموروث الديني في الصراع الايديولوجي

يقول أبو العاص أحد خصوم البخلاء ، وهو يتحدّث عن البخيل « ولأن يطعن طاعن في الإسلام أهون عليه من أن يطعن في الرّغيف الثاني »[72] لم يعد للايديولوجية العامّة التي يمثّل أبو العاص أحد رموزها بعد أن استطاعت بعناء تجريد البخيل من انتمائه إلى الأمّة واظهاره بمظهر الخارج عنها والنجاح في استدارجه ليعلن بعد تمويه ومراوغة وبكلّ صراحة عن عدم اعترافه بتراثها الكاذب المولّد ، وعدم تمسّكه بقيمها الجاهليّة على حدّ زعمه إلّا أن توجّه له أخطر اتّهام يوجه في الحضارة العربية الإسلاميّة ، وهو الخروج عن الدين . إنّ الإقصاء من رحاب الأمّة يعدّ هيّنا اذا ما عادلناه بالطّرد من رحاب الإسلام .

فأن يطرد البخيل من حضيرة الأمّة لأنّه سلك غير مسلكها في المعاملات اليوميّة لايعادل خطورة اقصائه من الإنتماء إلى الإسلام فعندما تمسّ الإتّهامات الإيديولوجيّة علاقته بالله ، فإنّه يجد نفسه في وضع محرج للغاية ، وعرضة لا للتجريح والتشويه فقط بل للعقاب أيضا .

فالأمّة كما استعرنا هذا المصطلح من كتاب البخلاء لا تتّسم بطابع عرقي أو دينيّ فهي تكوين انسانيّ تاريخي تطبع شخصية الأفراد المنتمين إليها بطابع ثقافي متميّز ، عناصره لا يستمدّها من الحاضر فقط وإنّما من الماضي القديم أي ما قبلْ الاسلام نفسه . فالخروج على الأمّة ليس بالضّرورة مروقا من الدين ، فالعكس هو الصحيح

72) البخـلاء : ص159 .

في نظر البخلاء كما رأينا ، إنّ التمسّك بقيم « ثقيف وقريش » هو إغراق في الجاهليّة الجهلاء ، وارتداد عن الإسلام .

إنّ رؤية المسلم للكون رؤية ملحمية فهو يستمدّ معاني وجوده من القيم الباطنة في الكون الذي يدلّ على عظمة الخالق ، ليس هناك شيء غير مفهوم ، فكلّ شيء مفهوم أو يمكن أن يفهم . فالعالم كلّه ينطق بالمعاني ، ومنها معني الإنسان من وجوده باعتباره خليفة الخالق على الأرض . فالإسلام في الوعي الجماعي لم يترك كبيرة ولا صغيرة إلّا وطرقها في حياة الإنسان . لم يترك مبرّرا للقلق ، والحيرة ، والإنقباض ، والخوف على المصير ، والاحتراز من المستقبل القادم ، فإذا كان ابن التوأم يقول « وإن كنت لا ترضي بحظّ النّائم وبعيش البهائم ... لاقتصدت في الإنفاق وكنت معدّا للحدثان ومحترسا من كل خدّاع »[73] . فإنّ الإعداد للحدثان ، والاحتراس من كلّ خدّاع إنّما يدلّ على عدم ثقته بالعالم الذي يعيش فيه ، عالم أصبح بدون أمان .

لقد انعدمت الطمأنينة التي حرص الإسلام على زرعها في نفوس المؤمنين ، فكان ذلك إيذانا بعدم صحّة ايمانهم . يقول أبو العاص « إنما صارت الآفات إلى أموال البخلاء أسرع ، والحوائج عليها أكلب ، لأنّهم أقلّ توكّلا وأسوء بالله ظنّا ، والجّواد إماّ أن يكون متوكّلا ، وإمّا أن يكون يحسن بالله ظنّا... واعتلال البخيل بالحدثان وسوء الظنّ بتقلّب الزمان ، إنّما هو كناية عن سوء الظنّ بخالق الحدثان ، وبالذي يحدث الأزمان وأصل الزمان . وهل تجرى الأحداث إلّا على تقدير المحدث لها ، وهل تختلف الأزمنة إلّا على تصريف من دبّرها ؟ أو لسنا وإن جهلنا أسبابها ، فقد أيقنّا بأنها تجرى إلى غاياتها »[74] .

إنّ المسلم هو الذي يتوكّل على الله مهما تغيّرت الأحوال وتبدّلت الأزمان ، لا شكّ أنّ زمن البخيل ردىء ، لا رحمة فيه لمن لا مال له ، وفي كتاب البخلاء كما بينّا قرائن واضحة على رداءة هذا الزمن ، ودلائل معبّرة عمّا وصلت إليه العلاقات

73) البخلاء :177 .
74) البخلاء : ص159 ـ 160 .

الإنسانية من تشيّء وتدهور نتيجة لهيمنة المال ، ولكن كلّ ذلك من منظور الايديولوجيّة العامّة التي تنبع من الرؤية الملحميّة الإسلاميّة للعالم ليس مدعاة للقلق والحيرة والفزع من دار الدنيا وتحويلها إلى « دار للآفات » والشكّ في طبيعة العصر .

فكلّ شيء مقدّر من الله ، إنّ الغني والفقر أمران مقدّران فلا يمكن للإنسان أن يكون غنيًا بمحض ارادته ، لأنّ ارادة الخالق العليا هي التي تحدّد للإنسان وضعه في الكون ، وتبعا لذلك فإنّ الإنقلاب الذي شهده عصر الجاحظ واختلافه عن الأزمان السابقة لا دخل للإنسان فيه ، ولا يمكن حينئذ تغيير حركة العالم التي تسير قاصدة غاياتها .

ومن هنا فإنّ البخيل الذي يسعى إلى تكديس الثروة بالإقتصاد في النفقة والتثمير للمال ، بالجمع والمنع احترازا من الحاضر وخوفا من المستقبل إنّما يدلّ على سوء ظنّه بالله وعدم ايمانه بقوّته وعظمته، يعكس البخيل إرادة الله ويصارعها لأنّه يريد أن يخلق لنفسه وضعا كان من المفروض أن يكون الله خالقه ، وإذا ما عرفنا أنّ الثقافة الإسلاميّة السائدة ليست ثقافة اليونان التراجيديّة وأنّ الإنسان المسلم ليس « بروميثي » الذي صارع الآلهة ، وافتكّ منها النّار ، وأنزلها من السماء إلى الأرض ، فإنّ مبدأ الجبرية الذي يتحكّم في الخطاب السنّي والذي يتلخّص في المقولة الشهيرة « كل ما أخطأك ما كان ليصيبك وكلّ ما أصابك ما كان ليخطئك » هو الذي يضبط جوهر الرؤية الإسلاميّة للعالم التي تتبنّاها الايديولوجيّة العامّة ، وتقف لحمايتها والدفاع عنها ، فلا يسمح بأيّة حال باعتناق مذهب الإقتصاد في النفقة والتثمير للمال ، لأنّ فيه اخلالا بطاعة المخلوق لخالقه واشراكا له في تسيير ملكه .

إنّ مبدأ التوكّل بصفته نقيضا لمبدأ الإقتصاد والتثمير يمثّل حجر الزاوية في الخطاب الايديولوجي العام الذي يتجسّد عمليًا في الواقع التاريخي عبر قيمة الكرم ، فالكريم هو نموذج المسلم الحقيقي الذي يطبّق أوامر الله ونواهيه ، يقول أبو العاص « إنّ الله جواد لا يبخل ، وصدوق لا يكذب ،ووفيّ لا يغدر ، وحليم لا يعجل ، وعدل لا يظلم . وقد أمرنا بالجود ونهانا عن البخل »[75] .

75) البخلاء : ص 156 .

إنّ الايديولوجيّة العامّة لا تقدّم البخيل على أنّه قد ضعف إيمانه إلى درجة إشراكه بالله ، والخروج عن الإسلام فحسب وإنّما تبرزه للعيان على أنّه منافق ، فإذا ما تظاهر بالإيمان بتعاليم الإسلام ، فإنّ ذلك ليس حبّا في إرضاء الله بل لإرضاء شهوته ونفسه المريضة التّواقة دوما إلى المال .

فتمسّك البخيل بتعاليم الإسلام ليس غاية في حدّ ذاته وإنما هو وسيلة من الوسائل الّتي يعتمدها ليغنم الربح الوفير، والمال الكثير، وهو الذي نعرف أنّه لا يترك حلالا ولا حراما إلّا واستعمله لهذه الغاية . فالزّكاة نفسها تتحوّل في ايديولوجية البخيل التبادليّة إلى إحدى هذه الوسائل لتثمير المال . يقول الجاحظ « سمع رجل من المراوزة الحسن وهو يحثّ النّاس على المعروف ويأمر بالصدقة ، ويقول ما نقص مال قط من زكاة ، ويعدهم سرعة الخلف ، فتصدّق بماله كلّه فافتقر »[76] تصوّر البخيل أنّ بامكانه تثمير المال في الزكاة كما يستثمر في العقار أو التجارة ، فاستعمل وسيلة فاضلة لتحقيق غاية مدنّسة ، ولكنّه مني بالفشل لأنّ « الخلف يكون معجّلا ومؤجّلا ، ومن تصدّق وتشرط الشّروط استحقّ الحرمان »[77] .

لقد كان البخيل يريد الخلف العاجل ، فصدقته لم تنبع من إيمانه بالله بل من إيمانه بالربح . فكان عقابه شديدا من الله لأنه أراد أن يكون المال بديلا له . فما يشغل البخيل هو الربح وحده ، ولا شيء خلا ذلك ، إنّه لا ينكر مبادىء الدين الأساسيّة كالزكاة بل يحرص على الالتزام بها ، ولكنّه مع ذلك يريد أن يوجّهها توجيها خاصّا لمصلحته المادية الضّيقة ، فعقله الحسابي التبادلي لا ينظّم معاملاته فقط بل عباداته أيضا ، إنّنا نجد تماثلا قويّا بين البخيل التاجر العربي المسلم ونظيره التاجر الأروبي المسيحي في العصر الوسيط الذي يتحدّث عنه ميري (Mairet) قائلا « إنّ

---

76) البخـلاء :ص 27.

77) المصدر نفسه : الصفحة نفسها .

*) لا بد من الإشارة إلى أننا نحاول في مقارنتنا بين التاجر العربي والمسلم والتاجر الأروبي المسيحي ملازمة الحذر الشديد لاعتبارات معرفية وعلمية ولاختلاف الحضارتين التين نشآ فيهما ، فرغم التماثل الجلي بين رؤيتهما للعالم ، فإنّ ثمّة فوارق جوهرية تميزهما عن بعضهما يجب مراعاتها وسنعيرها اهتماما في الخاتمة التي سنستخلص فيها أهم النتائج التي وصلنا إليها .

التاجر وهو يكدّس ثرواته ، يحقّق خلاصه الأزلي ... فالوقت قد حان لإشباع نهمه الشديد من أشياء العالم ، وليس نادرا أن يدخل في توبة تخضعه إلى تعاليم القدّيس فرنسوا (Francois) لإحساسه بالموت القادم ، ولكن رغم ذلك ، فإنّ رغبته في الثّروة هي الّتي توجّه أفكاره ، وتتحكّم في عقله ، فالحياة عند التاجر بدأت تجد خلاصها في الربح »(78) .

يبدو سلوك البخيل على غاية من الفضاعة إذا ما استند إلى قواعد الإسلام في المعاملات الإنسانيّة ، لأنه يحرّفها ويستعملها لغايات ذاتيّة صرفة ، ولكنّه لا يحترم هذه القواعد إطلاقا إذا لم ير فيها منفذا للربح ، وتثمير المال . فعندما وقف سائل بباب البخيل يطلب صدقة نهره ، وهدّده حتّى قال السائل « سبحان الله ينهى الله أن ينهر السائل ، وأنت تدقّ ساقيه »(79) .

على هذا النّحو خرج البخلاء عن الإسلام ، وهم من منظور الايديولوجيّة العامّة لم يقترفوا هذا الذنب فقط بل أصبحوا يشكّلون خطرا عليه . وكان هذا الإتّهام آخر سلاح وأخطره لعزل البخلاء عن المجتمع والقضاء على مذهبهم ، ولكن البخلاء لم يتركوا بدورهم الأمور تسير بسهولة لصالح خصومهم ، فقد رفض البخيل أن يقع التشكيك في ايمانه ، بل أنّ هذا الإيمان نفسه هو الذي يدفعه إلى مقاومة شهواته بالإقتصاد في النفقة . يقول خالويه المكدّي « فأوّل ما أوقع في روعي أن مالي محفوط عليّ وأنّ النّماء لازم لي ، وأنّ الله سيحفظ عقبي من بعدي ، إنّي لمّا غلبتني يوما شهوتي ، وأخرجت يوما درهما لقضاء وطرى ، ووقعت عيني على سكّته ، وعلى اسم الله المكتوب عليه ، قلت في نفسي : إنّي إذا لمن الخاسرين الضّالين ـ لئن أنا أخرجت من يدى ، ومن بيتي شيئا عليه « لا إلّا إلّا الله ، وأخذت بدله شيئا ليس عليه شيء »(80) .

---

78) Histoire des Idéologies -- François Chatelet: T2.
l'Ethique marchande -- Gerard Mairet: p. 228.
79) البخلاء : ص50.
80) البخـلاء : ص51 .

لا يريد البخيل أن يبيع ايمانه ويبادله في السّوق ، إنّ « لا إلاه إلا الله » هي شهادة المؤمن على ايمانه ، فلا يبادل البخيل شيئا رسم عليه اسم الله بدون أن يأخذ شيئا ونحن الذين خلنا أنّ البخيل أراد أن يبرهن على ايمانه بمسكه الدرهم لأنّه قد كتب عليه « لا إلا إلّا الله » فإنّ ما نلاحظه هو أنّ إيمانه ذاته بالله جاء محكوما بعقله التبادلي فلا يعقل أن يعطي البخيل ما رسم عليه اسم الله دون أن يأخذ شيئا ليس عليه شيء . فالبخيل كما يتضح لنا يؤمن حتّى إذا ما أراد أن يبرهن على ذلك ايمانا صافيا نقيّا من كلّ دنس . إنّه يدنّس الدين بمبادىء التجارة ، ويخلق في الحضارة العربيّة الإسلاميّة اسلاما خاصّا به ، إسلاما تجاريّا تبادليّا صرفا ، جرّده من قيمة النوعيّة الأصيلة .

إنّه يتأمّل في الدين تأمّلا خاصّا ويقوم « باجتهاد جديد » في أصوله على ضوء مبادئه في التجارة ، فهو مسلم بطريقته الخاصّة ، إنّه كما يقول ميرى (Mairet) في حديثه عن التّاجر المسيحي « غير متجرّد تماما من الروحانيّة ... ولكنّه مشغول أكثر بالخلاص الزمنّي أكثر ممّا هو مشغول بالسّعادة الأخرويّة الأزليّة ، ورغم ذلك ، فهو ميتافيزيقيّ بطريقته الخاصّة ويعرف كيف يقتطع الزمن ، فلا يتأمّل في الأفكار والكلمات بل في الأشياء والنّاس »[81]

غير أنّ ذلك لا ينفي حرص البخيل على اظهار سلوكه بمظهر المتقيّد بأصول الدين في معاملاته ، تقول معاذة العنبريّة بعد أنّ لم تترك جزء من الشاة إلّا انتفعت به حتّى الفرث والبعر إلّا الدم « بقي الآن علينا الإنتفاع بالدمّ ، وقد علمت أنّ الله عزّ وجلّ لم يحرّم من الدّم المسفوح إلّا أكله وشربه وأنّ له مواضع يجوز فيها ولا يمنع منها »[82] فالبخيل لم يحلّل ما حرّم الله ، ولم يحرّم ما حلّله كما فعل خصومه فيقدّم سلوكه على أنّه متّسق مع تعاليم الشريعة الإسلاميّة .

---

81) Histoire des Idéologies -- François Chatelet: Tç
l'Ethique marchande- Gerard Mairet: p. 228

82) البخـلاء : ص33 .

إنّ البخيل ليس مؤمنا متحمّسا بالإسلام فحسب بل يحاول أن يدعو النّاس إلى التحلي بالقيم الإسلامية في المعاملات ويحذّرهم من مغبّة الإخلال بها ، لأنّ ذلك يجعلهم عرضة لغضب الله وعقابه . فعندما رأى عبد الله المروزي أنّ صديقه قد اتّخذ المسرجة للإستنارة عاتبه على ذلك ونصحه باستعمال القنديل الزجاجيّ وقال له « أما علمت أنّ الخزف والحجارة يحسوان الدّهن حسوا ؟ » ونصحه بأن لا يكون من المفسدين » على أنّ المفسدين إنّما يطعمون النّاس ، ويسقون النّاس ، وهم على حال يستخلفون شيئا ، وإن كانا دونا ، وأنت إنّما تطعم النّار وتسقى النّار ، ومن أطعم النّار جعله الله يوم القيامة طعاما للنّار »[83] .

إنّ ما يقود إلى جهنّم ليس الاقتصاد في النفقة بل التبذير والإسراف . فما سمّاه القوم بخلا هو الذي يمكن الإنسان من الفوز بالدنيا والآخرة معا ، وبذلك أرادت فئة البخلاء أن تضفي على مذهبها الشرعية الدينيّة التي حاول خصومها تجريدها منها .

إنّها شرعية واهية حسب التصوّر الإسلامي السائد لأنّها ليست مطابقة لجوهر الدين وظاهره ، وإذا كان ميرى (Mairet) قد ذكر أنّ التاجر الأروبي في العصر الوسيط مسيحي رغم أنّ مسيحيته ليست دائما ارثوذوكسيّة على أحسن وجه[84] . فإنّنا نستطيع القول أنّ التاجر المسلم في عصر الجاحظ لم يكن مسلما سنيّا على أحسن وجه ، لا لأنّه تجاوز مبدأ التوكّل فقط ، وإنّما لأنّه شعر كنظيره المسيحي على أنّ العقل الانساني قادر على فهم كلّ شيء وحلّ كلّ معظلة ، وإن لم يصرّح بذلك علنيّة فإنّنا نفهم ذلك من باطن كلامه ، فهو لا يتقيّد بالظاهر بل ينفذ إلى الباطن ولا يترك مصيره رهين قوّة مفارقة للعالم ، وإنّما يحاول أن ينحت وجوده ، ومستقبله بنفسه في الحياة العمليّة ، وعالم التجارة الواسعة معقلنا الوجود الإنساني على غرار رجال الأعمال الايطاليين الذين يتحدث عنهم ميري (Mairet) نقلا عن رونوار (Ronouard) الذي يقول « أنّ رجال الأعمال الايطاليين في XIXكانوا يتحركون

83) البخلاء : ص20 .

84) Histoire des Idéologies -- François ôhatelet: T2

وكأنّهم يعتقدون أن العقل الإنساني قادر على فهم كل شيء وتفسيره وقيادة كلّ نشاط ، انّهم لا يعبّرون عن ذلك بوضوح ولكنّ سلوكهم يظهر أنّهم يشعرون بذلك دون أن يعبّروا عنه ، فهم يمتلكون ذهنيّة عقلانيّة »[85] .

لقد تحوّل الدّين إلى إحدى الأدوات الايديولوجيّة بل أهمّها المسخّرة لخدمة مصالح الفئة في الواقع التاريخي ، ليس الدين نفسه هو الذي يخدم في الآن نفسه مصالح البخلاء وخصومهم لأن ذلك لا يمكن أن يحدث تاريخيّا ، وإنّما قراءة الدين على نحو يتلاءم مع احتياجات هذا الطرف أو ذاك . قام كل البخلاء ومعارضيهم بأدلجة الدين . إنّ الدين في جوهره يتوجّه إلى الإنسان المجرّد من أيّ كينونة اجتماعيّة ، ولكنّه في الصّراع الايديولوجي يفقد خصوصيته هذه بالهبوط من العام إلى الخاص . إن الإسلام في الممارسة التاريخيّة قد تحوّل كما هو معروف الى فرق عقائديّة لها رؤى مختلفة للعالم . تحولّ الإسلام التاريخي إلى ايديولوجيات متعدّدة مع أنّ النصّ واحد . إنّ الانطلاق كان من النصّ الواحد ولكنّ الحقيقة التاريخيّة كانت متعدّدة . وإن كنّا لا نصنّف مذهب البخل ضمن هذه المذاهب العقائديّة السياسيّة لأنّه ليس هناك أيّ وجه للمقارنة بين البخل بصفته مذهبا في الاقتصاد ، والمعاملات الإجتماعية وبين هذه المذاهب التي تستهدف السّلطة السياسيّة ، فإنّ هذا لا يعني أنّ البخيل لم ينطلق من النصّ الديني ذاته لخدمة الواقع التاريخي ، ولم يوظّف الشخصيّات الدينيّة والتاريخيّة في الصّراع .

Histoire des Idéologies -- François Chatelet: p. 22î. (85

-- **l'Ethique** marchande -- Gerard Mairet:p. 226.

6) الصّراع حول امتلاك النص

إنّ رجوع كلّ من البخلاء، وخصومهم إلى النّص والشخصيّات الدينيّة والتاريخيّة اختيار نابع من الضّرورة الإجتماعيّة، حتّمته طبيعة الصّراع بينهم وبين خصومهم.

فالايديولوجيّة العامّة التي أظهرت البخلاء بمظهر الخارجين عن الأمّة في مرحلة أولى والمارقين من الإسلام في مرحلة ثانية قد أكّدت على خروجهم عن النص القرآني لأنّ في ممارساتهم نقضا لكلام الله وسنّة الرّسول، وسيرة خلفائه الراشدين. فقد داس البخلاء مبدأ التوكّل على الله وعوّضوه بمبدإ الإقتصاد في النفقة والتّثمير للمال كما أنّهم لم يستجيبوا لما قاله نبيّه ولم يعملوا بما أمر به، فينهر البخيل السائل وهو الذي يعرف أنّ الرسول كما قال أبو العاص « ولا تردّوه ولو بفرسن شاة »[86].

لقد تحصّن خصوم البخلاء بكلام الله وأحاديث نبيّه وشهروا سلاح النصّ ضدّ المقتصد في النفقة والمثمّر للمال باعتباره أخطر الأسلحة في الصّراع الايديولوجي ليس في عصر الجاحظ فقط بل إلى حدّ يومنا هذا.

فالتاجر العربي المسلم البخيل يتعاطى الربا وهو يعرف حقّ المعرفة أنّ الله جلّ ذكره كما يقول أبو العاص[87] قد قال « يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا ويُرْبِي الصَّدَقَاتِ » كما أنّ البخيل

86) البخلاء : ص176.
87) المصدر نفسه : ص 166 .
قرآن : سورة البقرة : الآية عدد 276 .

يمجّد البخل ، ويعتبره إصلاحا واقتصادا ، فيحمّد ما ذمّه الله واعتبره رذيلة في قوله جلّ ذكره[88] « الذِينَ يَبْخَلُونَ ويأْمُرُونَ النَّاسَ بِالبُخْلِ » ويدنّس ما حمّده الله وأعزّه ، فيتنكّر للنفقة ويدعو النّاس للحذر منها وهو يعلم أنّ الله حثّ على الإنفاق بل جعله شرطا لنيل رضاه والفوز بسعادته في قوله[89] « لَنْ تَنَالُوا البِرَّ حتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ » .

هكذا تحوّل صدام البخلاء مع النّاس إلى صدام مباشر مع النصّ الذي تستعصي - إن لم نقل تستحيل - مصادمته ، فالبخيل الذي يحسب لكلّ الأمور حسابها وعى تمام الوعي بعدم استطاعته الإعلان صراحة ، وبدون مراوغة على تجاوز النصّ على الأقلّ في مستوى القول ، لأن الغاية الّتي توجّهه دائما هي الربح ، ليس ربح معركة المال فقط بل معركة الإيديولوجيا أيضا .

إنّ ربح هذه المعركة نفسها يستدعي الإستنجاد بالنص والشخصيات التاريخيّة والدينيّة ، ذلك هو المخرج الوحيد من مأزق خطير وضعه فيه أعداؤه ، فمن خلال حججه حاول أن يظهر بمظهر غير المتصادم مع النّص ولكن مع تأويل خاطىء له يخدم مصالح خصومه وأهوائهم الذاتيّة ، فيقول « ولسنا ندع سيرة الأنبياء وتعليم الخلفاء وتأديب الحكماء، لأصحاب الأهواء »[90] وبذلك يقدم نفسه مصحّحا لتأويل خاطىء للنصّ وساعيا لإنتشاله من رغبات أهل البدع والأهواء والمبذّرين وأصحاب الشياطين ويخفي رغبته الإيديولوجية في توجيه التّراث لخدمة مصالحه في الواقع التاريخي مبرزا سموّ علاقته بالنص الديني ومحاولا أن يضفي على علاقة خصومه به مسحة مدنّسة تخضع النّص لأهوائهم وشهواتهم الخاصة، يقول رودنسون في (Rodinson) في تعريفه للإيديولوجيا « إنّها تقلّل من قيمة كلّ النّضالات بالقياس إلى نضالاتها الملتزمة

88) البخلاء : ص166 .
قرآن : سورة النساء : الآية عدد 37
89) المصدر نفسه : الصفحة نفسها
قرآن : سورة آل عمران : الآية عدد 92
90) المصدر نفسه : ص15 .

بها ، وتجعل من الفئة الخاصة مثالا يحتذى به وتؤبلس (diabolisation) الخصم »[91] .

وعلى هذا النحو فإنّ البخيل يصرّ اصرارا عنيدا على أن يظهر بمظهر الملتزم بكلام الله ويقول صراحة « إنّي لست آمرك إلّا بما أمرك به القرآن ، ولست أوصيك إلّا بما أوصاك به الرّسول ولا أعظك إلّا بما وعظ به الصّالحون بعضهم بعضا »[92] ويطرح على نفسه مهمّة تأويل النّص العسيرة كلّما اقتضت الضّرورة ذلك ، فيقول عبد الرحمان الثوري محذّرا ابنه من الإفراط في الأكل « واعلم أنّ الشّبع داعية البشم ، وأنّ البشم داعية السقم، وأنّ السقم داعية الموت، ومن مات هذه الميتة فقد مات ميتة لئيمة ، وهو قاتل نفسه وقاتل نفسه ألوم من قاتل غيره ، وأعجب إن أردت العجب وقد قال الله جلّ ذكره ،ولا تقتلوا أنفسكم وسواء قتلنا أنفسنا أو قتل بعضنا بعضا كان ذلك للآية تأويلا ، أي بنيّ إنّ القاتل والمقتول في النّار »[93] ، وعندما رأى البخيل صديقا له يستعمل مسرجة للإنارة ، نصحه بأنّ يعوّضها بمصباح زجاجي عملا بقول الآية الكريمة من سورة النّور[94] « الله نُورُ السَّمَاوَاتِ والأرْضِ مثلِ نورِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ، المِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ، الزُّجَاجَةُ كأنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِيٌّ يوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٌ لاَ شَرْقِيَّةٌ وَلاَ غَرْبِيَّةٌ ، يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ، نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِى الله لنوره من يشاء » وينتهي بأخذ العبرة من هذه الآية وهي أنّ « الزيت في زجاجة نور على نور وضوء على ضوء مضاعف » .

إنّ تأويل البخيل للنصّ القرآني كما يتّضح من خلال كتاب البخلاء كان تأويلا ظاهريّا ، لا ينفذ إلى باطن المعني ، فينقل ما هو ظاهري من كلمات الآية ، ومعانيها المباشرة إلى سياقه الخاص بصفة آلية وهو نصح صديقه باستعمال المصباح الزجاجي أو

---

91) Encyclopedia Universalis: Idéologie : Volume 8;)Jean Gabel) p. 719.

92) البخلاء : ص192 .

93) المصدر نفسه : ص 109 .

94) المصدر نفسه : ص 21 .

قرآن : سورة النور : عدد 35 .

تحذير ابنه من الإفراط في الأكل ، بل أنّ ظاهريّة التأويل تصل إلى حدّ السطحيّة والابتذال الذي يدفع إلى الضحك الذي يتولّد عن المفارقة بين قدسيّة النص القرآني وتفاهة السيّاق الذي يحفّ بتعامل البخيل مع هذا المقدّس، كأنّ ينطق بآيات القرآن البيّنات وهو مستلقَـى على فراشه بعد أن رفع يديه من الخوان، يقول الجاحظ [95] حدثني أبو الإحرر الشاعر قال «كنّا نفطر عند الباسياني فكان يرفع يديه قبلنا، ويستلقـى على فراشه، ويقول « إنّما نُطْعِمكُمْ لِوَجْهِ الله لاَ نُرِيدُ مِنْكُمْ لاَ جَزَاءً ولاَ شكُورًا » .

ومن هنا فإنّ الغاية من الرّجوع إلى النّص ليس النّص ذاته بل أنّ المحدّد هو ما يمكن أنّ يقدّمه النص من مساعدة للبخيل لكي يدلّل على صحّة موقفه وسلامة رأيه ولكي يبرهن خاصّة أمام أعدائه على التزامه بكلام الله ، وتطبيقه له في الحياة اليوميّة ، ومطابقة مذهبه له . فقيمة النصّ في الصّراع الإيديولوجي تقاس من منطلق نفعي خالص فتزداد قيمته كلما ازدادت الحاجة إليه وكلّما استطاع أن يعين أحد طرفي الصّراع في دحض حجج الخصم ، ودحرها وما نقوله عن علاقة البخيل بالنصّ القرآني ينطبق تماما على علاقته بأحاديث الرسول . وفي كتاب البخلاء كثيرا ما رجع هؤلاء إلى سنّة الرسول لتبرير مذهبهم . فيظهر البخيل نفسه سنيّا مثاليا متأثرا بمناقب الرسول محتذيا بسلوكه . فإذا كان البخيل يرقع ثوبه ويخصف نعله ليس لأنّه يقتصد في النفقة فقط بل لأنّه يستجيب لسنّة النبيّ ، يقول سهل بن هارون « وقد كان النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يخصف نعله ويرقع ثوبه ويلطع اصبعه »[96] كما يقول الكندي مبرّرا بخله وعدم انفاقه على عياله على أحسن وجه بأنّ الرسول صلعم قد قال « إنّك أن تدع عيالك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكفّفون النّاس »[97] .

ثمّ أنّ البخيل الذي أراد أن يبرهن على صحّة إيمانه والتزامه القوى بدين الإسلام ، فجمع طاعة الله ورسوله لم يكتف بذلك فحسب بل رأى أنّه من

---

95) البخـلاء : ص45
قرآن : سورة الإنسان : عدد9
96) البخـلاء : ص11 .
97) المصدر نفسه : ص92 .

المستحسن لكي يزيد ترسيخ ذلك في أذهان قومه أن يظهر للعيان بمظهر المطّلع على تراث الإسلام مجسّدا في قيم رجاله العظام فيقول «وقال عمر» من أكل بيضة فقد أكل دجاجة»[98] ويطنب سهل بن هارون في عرضه لأقوال عمر بن الخطاب الخليفة الراشد الذي عرف في التاريخ الإسلامي بعدله، تفطّن البخيل إلى أنّ عمر بن الخطّاب يحتلّ مكانة هامّة في الضّمير الجماعي فأراد أن يعزف على هذا الوتر الحسّاس في الوجدان العام طلبا في ارضاء العامّة ومحاولة منه لكسبها بجانبه في الصّراع.

إنّ الرّجوع إلى الشخصيّات التاريخيّة والدينيّة في الصّراع الايديولوجي تقوده المنفعة الخاصّة فالبخلاء لم يرجعوا إلى عمر الخليفة العادل إلّا لأنّهم يريدون الايهام بعدلهم وانصافهم على عكس ما شهروا به من قبل أعدائهم بالغشّ والخداع والنفاق كذلك فإنّ التعلّق بالرسول ليس إلّا اشارة خفيّة للتّماثل بين الظروف التاريخيّة والإجتماعية التي عاشها الرسول والإطار التاريخي الإجتماعي الذي يعيش فيه البخلاء، أليس الرسول قد جاء لهداية قومه واصلاحهم ! كما أنّ البخيل قد ظهر في قومه لنفس الغاية التي عبّر عنها بقوله «وما أردنا إلّا هدايتكم واصلاح فسادكم».

فإذا كان الرسول قد جاء ليهدى النّاس إلى الصّراط المستقيم، فإنّ الصّراط المستقيم، والنهج القويم في عصر الجاحظ هو الاقتصاد في النفقة والتثمير للمال. فيتقمّص البخيل بوعي أو بدون وعي منه دور الشخصيّة التاريخيّة التي يستنجد بها في الصّراع، أليس الأحنف بن قيس الذي يخاطب بني تميم قائلا «يا معشر بني تميم لا تسرعوا إلى الفتنة فإنّ أسرع الناس إلى القتال أقلهم حياء من الفرار»[99] هو البخيل نفسه الذي يحذّر خصومه من الفتنة التي أعلنوها عليه والحرب الشعواء التي سنّوها عليه، لأنها ستكون وبالا عليهم فيضطرّون إلى الفرار، إنّ فئة البخلاء باعتمادها على الشخصيّات التاريخيّة العظيمة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة قد أرادت أن تبرهن على عظمتها هي نفسها بخلق علاقة مشابهة بين الوضعيات التاريخيّة التي تحرّكت فيها هذه الشخصيات والوضعيّة التاريخية التي تتحرّك فيها. وهي وضعية النّضال من أجل علوّ كلمة الحقّ وانتصار العدل.

---

98) البخلاء : ص13.

99) البخلاء : ص9.

غير أنّ الحجّة المعرفيّة والعلميّة تجعل من التعسّف التاريخي أن نحكم لهذا أو ذلك بالتوفيق في استعمال التّراث أو الماضي لخدمة الحاضر ، لأنّ التّراث بحكم لا محدوديته يجعل من المستحيل أن تلمّ به الأطراف المتصارعة في الواقع التاريخي إلماما مطلقا ، فادّعاء الانتصار في استعمال التّراث خلال الصراعات الإجتماعيّة هو اعلان عن عمليّة غلقه .

بيد أنّ الصّراع حول امتلاك التّراث والنصّ الديني خاصّة مازال مفتوحا إلى حدّ يومنا هذا بل ازداد حدّة وشمولا ، فكلّ الفئات الإجتماعيّة والأقليات الصّداميّة والفرق العقائديّة السياسيّة على امتداد التاريخ الأسلامي منذ عصر الجاحظ وقبله مرورا بعصر ما يسمّى بالنهضة العربيّة الحديثة إلى زمن كتابة هذه السطور تحاول أن تجنّد التّراث لخدمتها ولعلّ ذلك ناتج عن حداثة النص ذاته الذي يرفض رغم قدمه دعوات تحنيطه واقصائه لأنّه يستمرّ في تنشيط فعل المعرفة ، وما نقوله لا ينسحب على النصّ القرآني المقدّس فحسب بل يتعدّى ذلك إلى جميع النصوص التاريخيّة والأدبيّة العظيمة التي عرفتها الحضارة العربيّة الإسلاميّة ، ومنها كتاب البخلاء نفسه .

البـاب الخامس

وظيفة الكتاب في الصراع الإجتماعي

وظيفة الكتاب في الصراع الإجتماعي

لقد أشرنا في القسم الأول من البحث إلى أنّ كتاب البخلاء ذاته هو إفراز للصّراع الإجتماعي ، فلم يكتف الجاحظ بواسطته ، بنقل التناقض الاجتماعي بين البخلاء ومعارضيهم من واقع الحياة إلى واقع الأدب ، ولم يقتصر على تحويل التّناقض الإجتماعي إلى مستوى الصّراع فقط بل أنّ في الكشف عن هذا التناقض ونقله من المحسوس إلى المجرّد أي من الواقع المادي إلى الفكر وتحويله من المجرّد* إلى المحسوس أي كلام الكتابة انخراطا في هذا الصّراع قد يتّخذ أحيانا شكلا ظاهرا ينطق به الجاحظ مباشرة من خلال النص كما جاء ذلك في مقدّمة الكتاب أو خلاله عندما يفسح الجاحظ لنفسه مباشرة الحديث بدون الإلتجاء إلى الإسناد ، ويمكن للقارىء الكشف عنه لأنّ مجاله الملفوظ أو المنطوق ، كما أنّه يتّخذ أحيانا شكلا خفيّا وهو ما لم يصرّح به الجاحظ وما لم ينطق به سواء كان ذلك بوعي منه أو بدون وعي .

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الآليات التي تتحكّم في خطاب الجاحظ الايديولوجي هي آليات لا واعية بالضّرورة ، فالأسباب الإجتماعيّة والايديولوجيّة العميقة التي دفعت الجاحظ إلى كتابة « البخلاء » تظلّ مجهولة منه. فلو كانت معروفة لما كتب الجاحظ هذا الأثر ، أو لما جاء كما هو عليه . إنّ الجاحظ ليس عالم اجتماع بالمفهوم المعاصر للمصطلح كي يبحث في العلل الإجتماعية والتاريخيّة العميقة لظاهرة البخل ملتزما الموضوعيّة و« الحياد الإيجابي » . إنّه أديب ايديولوجيّ ، لا يعرف القوى الفعليّة المحرّكة التي تغذّي نشاطه الفكري ، وتقف وراء اختياراته الأدبيّة

---

*) الواقع التاريخي المحسوس بمن الجاحظ يتحوّل إلى مجرّد بالنسبة إلى القارىء لأنّ القارىء لا يمكن أن يتمثّل هذا الواقع إلّا في شكل تصوّرات ومفاهيم اعتمادا على كلام نصّ مكتوب بصفته واقعا محسوسا .

والأيديولوجيّة. فقد شهر سلاح الأدب ضدّ البخلاء من أوّل كلمة نطق بها، فبتسمية هؤلاء بالبخلاء، وبعنونة الكتاب بهذا الإسم قد تبنّى المفهوم العام السّائد للبخل وانضمّ إلى صفّ أعدائهم وهو الذي يعرف أنّهم يأنفون هذا الإسم ويستنكفون منه، ويسمّون أنفسهم بالمصلحين والمقتصدين، ونحن لا نشكّ لحظة أنّ عنوان الكتاب سيكون « المصلحون » أو « المقتصدون » لو كتب الكندي أو سهل بن هارون أو أحد هؤلاء الذين نسب إليهم الجاحظ البخل كتابا يتحدّث فيه عن مذهبه، ويعرض فيه أخلاق أصحابه وأخبارهم.

إنّ الجاحظ هو أحد الأطراف القويّة في الصّراع ضدّ البخل إن لم نقل أقواهم. فكتاب البخلاء، لا يمكن أن يكون مجرّد ترف فكريّ خالص ونتاجا لعوامل ذاتية صرفة لا غاية لها إلّا غاية أدبيّة جماليّة مجرّدة. فالتّركيز على الجاحظ الفرد في أهوائه ورغبلته الشّخصيّة هو تحويل له إلى كائن لا تاريخي وإقصاء لأثره من التّاريخ بل قل قصورا معرفيًا على تمثّل الحقيقة التّاريخية للنّتاج الأدبي وعجزًا عن إدراك العلاقة الجدليّة بين الأديب واختياره الأدبي وبينهما معا، والواقع التاريخي، ومن ثمّة فإنّه يتحتّم علينا البحث في العوامل السّوسيولوجيّة والتّاريخيّة الّتي تكشف عن وظيفة الكتاب في الصّراع الإجتماعي والنّظر في أدبيّة الكتاب ذاتها باعتبارها أحد العلامات الأكثر إيحاء على بعده الوظائفي والتّاريخي.

1) أهميّة العامل السّوسيو - تاريخي في فهم النص

لقد أجمع جلّ الدّارسين الذين تناولوا كتاب البخلاء بصفة خاصّة على تميّز أسلوب الجاحظ في عصره ، وقدرته الكبيرة على الإبداع في الكلام والإنشاء في اللّغة . ورغم أنّ الكتابة في موضوع البخل ليست ظاهرة جديدة ابتدعها الجاحظ ، فقد سبقه في الكتابة في هذا الموضوع أعلام آخرون كالاصمعي وأبي سعيد المدائني[1] . فإن ما تميّز الجاحظ به عن هؤلاء هو أن اختياره كان فنيا صرفا ، فيقول « والواقع أنّ مرجع الأمور في هذا الكتاب إلى نزعة الجاحظ الفنيّة وحدها ، فهي حافزته إليه وباعثته فيه وصاحبه الأمر في تصريفه وتلوينه »[2] بل أنّ هذه النّزعة الفنية التّي تظهر في رغبة الجاحظ أحيانا في زخرفة الكلام وتنسيقه بالإلتجاء إلى الأساليب البلاغيّة كالجناس والسّجع كثيرا ما تطغى على مضمون الكلام ذاته فيتحوّل إلى وسيلة عوض أن يكون غاية ، فتنقلب الأساليب البلاغية الإنشائية إلى غاية في حدّ ذاتها ، ويستند الحاجري إلى ما سمّاه الإسهاب والتّرجيع في رواية المعنى ، وتلك المراجعة اللّفظيّة في تأليف الجمل من غير كبير طائل ويستدل على ذلك بقول الجاحظ « ولا بدّ من أن تعرّفني الهنات التّي نمت على المتكلفين ودلت على حقائق المتموهين ، وهتكت عن أستار الأدعياء ، وفرّقت بين الحقيقة والرباء « فيستنتج » أن من بين هذه الجمل المزدوجة من فروق ليس إلّا فروقا ثانوية بسيطة لا خطر لها ولعلّ اللفظ هو الذي استحضرها »[3] .

1) طه الحاجري : مقدمة البخلاء ص28

2) المرجع نفسه : ص33 .

3) طه الحاجري : مقدمة البخلاء ص17 .

وقد تتّخذ هذه النزعة الفنيّة في كتاب البخلاء شكلا آخر غير التفنّن في أساليب البيان وهو الإبداع في ضروب الكلام المختلفة الذي يتجلّى في تنظيمه للكلام تنظيما محكما ، وإبداعه في طرق المجادلة والمحاجّة عند عرضه لأخبار البخلاء ، ونوادرهم ممّا يدلّ على أنّ الكلام كلامه وإن نسبه اليهم .

وليس هناك وجه للغرابة حين نعلم أنّ الجاحظ كما يقول الحاجري «كان إماما من أئمة الكلام وزعيما من زعماء المعتزلة ، وصاحب نحلة من نحلهم ، كان عالما محيطا بمعارف عصره ، لا يكاد يفوته شيء منها سواء في ذلك أصيلها ، وسواء منها ما كان إلى العلم والتّحقيق ، وما كان إلى الأخبار والأساطير وكان راوية من رواة اللغة وآدابها وأخبارها ، غابرها ، ومعاصرها ، واسع الرّواية »[4] بل أنّ توجّه الجاحظ الكلامي لانتسابه إلى المعتزلة هو الذي يوجّه كلّ كتاباته بما فيها البخلاء ويطبعها بطابع سجاليّ جداليّ لا يخفي على أحد من القدامى والمعاصرين . وينقل الحاجري عن الشهرستاني في الملل والنحل رأيه في الجاحظ حين قال فيه «كان من فضلاء المعتزلة والمصنّف لهم وقد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلّط وروّج بعباراته البليغة وحسن براعته اللّطيفة »[5] . فالجاحظ لم يكن معتزليّا عاديّا وإنّما كان إماما من أئمتهم فهو « لسانهم الناطق باسمهم ، الشّارح لمبادئهم بما أوتي من براعة وقدرة على التصرف في وجوه الكلام وطرائق المحاجّة والمجادلة »[6] .

لقد جمع الجاحظ بين خاصّتين قلّما تتوفّران في رجل واحد ، وهما رهافة الحسّ وعمق التفكير ، فكان وعيه بالعالم وعيا فلسفيّا حكميّا جداليّا يقوم على طرح الفكرة ونقيضها كما نتبيّن ذلك من نوادر البخلاء التي عرضها ، وتقوم أساسا على مبدإ التناقض أو التّعارض بين فكرة البخيل وخصمه ، ولكنّ وعيه الفلسفي لم يمنعه من التعبير عنه تعبيرا فنيّا جماليا مستندا إلى أساليب الأدب الإنشائيّة .

إنّ الأسلوب في البخلاء لم يكن غاية في حدّ ذاته ، وفنّ الجاحظ في كتابة نوادر البخلاء ، ونقلها ليست فنّا للفنّ كما توهّم الحاجري ، ثم إنّه لو سلّمنا بأن الجاحظ

---

4) المرجع نفسه : ص 18 .

5) طه الحاجري : مقدمة البخلاء : ص18

6) المرجع نفسه : ص18 ـ 19.

قد قصد من كتابة البخلاء إبراز مواهبه في الكتابة النثرية فقط فنحن لسنا ملزمين بما قصد ، فمقاصد الكاتب العميقة من الكتابة كثيرا ما تظلّ مجهولة منه .

لقد أطنب الحاجري في التأكيد على قوّة النّزعة الفنيّة عند الجاحظ ، والإشادة بها ، واعتبارها اختيار الجاحظ الأوحد ، فجاء فهمه مقلوبا لعلاقة الفنّ بالحياة وأحاديّ الجانب ، فعوض أن تكون الحياة هي الأصل والفنّ هو الفرع ، العكس هو الصحيح على حدّ زعمه فيقول « فإنّما هي النّزعة الفنّية القويّة التي كانت تدفع بالجاحظ في تلك السّبل يرسم صورا من هذه الحياة وينفث فيها الحياة ، وينفخ فيها من روحه ، ويعرضها في أسلوب طبيعي جميل أشبه شيء بهذه الحياة نفسها »[7] . وينتهي بالإستنتاج نهائيا ، أن النّزعة الفنيّة وحدها هي التي قادته إلى كتابة هذا الأثر فيقول « ومن هنا نرى أنّه لم تكن تنزع بالجاحظ إلى هذه الأحاديث غير النّزعة الفنّية ، أمّا غيرها من الدّوافع الأخرى كالرّغبة في التّشهير ، وما إليها من الحوافز التي وجّهت هذا المنحى ، وغلبت عليه ... فشيء مختلف كلّ الإختلاف عمّا هنا ، بعيد كلّ البعد عن الرّوح التي كانت تسيطر على الجاحظ وتوجّهه »[8] .

لقد نزّه الحاجري الجاحظ من كلّ رغبة في كتابة البخلاء غير الرّغبة الفنيّة ، فليس هناك دوافع سياسيّة أو ايديولوجيّة كانت وراء هذا الإختيار ، ولا يخفى علينا أنّ هذا الرأي يفتقد إلى الموضوعيّة العلميّة لأنّه يقدّم لنا هذا الرّأي بصفته حقيقة مطلقة لا يمكن الطّعن فيها ، وهو تعاطف مبالغ فيه مع الجاحظ تمليه نزعة ذاتيّة هروبيّة تخشى الإصطدام بأحد أهمّ أعلام الأدب العربي الذين يمتلكون سلطة معرفيّة يخشى عادة مواجهتها .

فالخلفيّة التي قادت الحاجري في فهمه لكتاب البخلاء كثيرا ما كانت توجّه النّقد العربي الكلاسيكي الذي يرتقي ببعض الأثار الهامّة في التراث العربي الإسلامي إلى مستوى النّصوص المقدّسة المنزّهة عن كلّ نقد كما يرتقي بأصحابها إلى مستوى الملائكة البريئة من كل نوازع عدائيّة ، وهي خلفيّة علاوة على أنّها تفتقد إلى الرّوح العلميّة ، فإنّها تطمس بريق هذه الاثار وفعاليتها التاريخيّة كما هو الحال هنا باختزال كتاب البخلاء إلى مجرّد تحفة فنّية كلاميّة فقط .

---

7) طه الحاجري : مقدمة البخلاء ص42 .

8) المرجع نفسه : ص28 .

لقد ذكر الحاجري أن أخبار البخلاء قبل الجاحظ كانت تسير في اتّجاهين : إتجاه شعوبيّ يهدف إلى تهجين العرب الذين يفخرون بكرمهم التّقليدي بالتقاط الأخبار المساعدة على تشويه صورتهم في نظر العامّة بالّرجوع إلى أصولهم البدويّة وحياتهم الخشنة ومآكلهم الغثّة ومطاعمهم الكريهة[9] واتّجاه سياسيّ « عروبيّ » يتمثّل في رغبة الدّولة العبّاسية في نصرة الدّعوة العربية ، والتّعصب لها ، والتشهير بأعدائها الأمويين، ومحاولة اقتلاع ما رسب في الذّاكرة الجماعيّة من أمجادهم ومآثرهم بتشجيع الرّواة على تلقّف أخبار الشّنع ووضعها والتّزايد فيها لتشويههم[10] ، وقد أورد الحاجري العديد من الأخبار التي تناقلتها الكتب في ذلك العصر، وتتحدّث عن بخل حكّام بني أميّة. فمعاوية يبدو بخيلا شرها على الطعام، وعبد الملك بن مروان كان يلقّب برشح الحجر، ولبن الطير لبخله، وسليمان بن عبد الملك كان نهما قذر الأكل إلى غير ذلك من الأخبار التي تصوّر بخل ملوك بني أميّة وشناعة سلوكهم[11] .

إنّ الجاحظ لم يترّط على حدّ زعم الحاجري في الإنسياق وراء أحد هذين الإتّجاهين فلا يليق حسب نظره أن يكون الجاحظ بعظمته وسموّ نفسه شعوبيًا أو عربيًا متعصّبا فما غايته إلّا الفن! توهّم الحاجري أنّه تجاوز سابقيه ممّن درسوا كتاب البخلاء باعطائه لجماليّة الكتاب حقّها فيقدّمهم ويعرض لأحد الأراء الطّريفة الضّعيفة التي جعلت بخل الجاحظ نفسه سببا ودافعا لكتابة البخلاء وينقدها، فيقول« إن كان الأستاذان أحمد العوارمي وعلي الجارم يغمزان الجاحظ في الفصل الذي كتباه عنه، بأنّه إنّما يصدر في هذه البراعة التي يمتاز بها في وصف البخل ، وفيما يلقى على ألسنة هذا وذاك من البخلاء من عبارات الإيثار له ، والمحاجة عنه ، عن أنّه كان هو نفسه بخيلا ، وبذلك استطاع « أن يلقنّهم الحجج على حسن الإتّصاف بادّخار المال ، وإنّه الحزم بعينه والتّدبير هو عماد الحياة المتّزنة الفاضلة » و« لأنّ الولوع بالشيء يحبّب إلى النّفس التحدّث عنه ، والإضافة فيه ، ولأنّ من عرف الجاحظ وأنّ من أبرع صفاته أن يستّر ما يحبّ أحيانا بإعلان ما لا يحبّ رجح أنّه كان بخيلا »[12] .

---

9) طه الحاجري : مقدمة البخلاء : ص28.

10) المرجع نفسه : ص29 .

11) المرجع نفسه : ص31 .

12) طه الحاجري : مقدمة البخلاء : ص36 .

إنّ رأي كلّ من العوارمي والجارم تقوده نفس الخلفيّة الأخلاقيّة التي قادت الحاجري في تقييمه لكتاب البخلاء، وحكمه على الجاحظ الذي بقي يتأرجح بين موقفين أخلاقيين يختلفان في الظاهر ويتحدان في الباطن، أحدهما يدينه، ويتّهمه بالبخل والآخر يحاول تبرئته من كلّ الإتّهامات التي يمكن أن تلصق به كأن يكون سعوبيّاً، أو عربيا متعصّبا أو بخيلا، وفي كلتا الحالتين يغيب الفهم الموضوعي العلميّ لأن محاولة الفهم كانت تستند إلى الجاحظ الفرد، وأهوائه الشخصيّة، ولا تعتمد على الكتاب نفسه، أو إذا ما اعتمدت عليه، فإنّها تضخّم هذا الغرض وتحجّم ذاك، ممّا جعل الحاجري يعتبر الغرض الفنيّ هو هدف الجاحظ الأساسي من وضع هذا الكتاب ويضخّمه على حساب الأغراض الأخرى.

وعلى عكس ما ذهب إليه الحاجري، فإنّ في نصّ الكتاب علامات واضحة على أنّ الجاحظ قد انخرط نسبيا في مشروع السّلطة العباسيّة الذي يهدف إلى التّشهير بأعدائها الأمويين على غرار الأصمعي، وكلّ الرواة الذين جنّدهم بنو العبّاس لهذا الغرض رغم اختلافه معهم في شكل الرواية وليس في محتواها، بميله إلى تحليل البخل، والحركات النّفسيّة التي تداخله واخراجه إخراجا أدبيّا فنيّا، واقتصارهم على الإخبار فقط، والحاجري نفسه يعرف ذلك حين أشار إلى أنّ « الجاحظ قد أورد طرفا من هذه الأخبار مسندة إليهم وهي مقصورة على العصر الأموي »[13] ولكنّه لم يتساءل عن أسباب نقل الجاحظ لطرف تشوّه بني أميّة وعن سبب اقتصارها على العصر الأمويّ فقط فاعتبر ذلك ضمنيّا من محض الصّدفة.

ومن هذه الأخبار التي أوردها الجاحظ في كتاب البخلاء وتستجيب لرغبة الدّولة العبّاسية في تشويه أعدائها السياسيين ما نسبها إلى رواة مجهولين، فيقول « قالوا » وكان معاوية تعجبه القبّة وتغدّى معه ذات يوم صعصعة بن صوحان، فتناولها صعصعة من بين يدي معاوية، قال معاوية « إنّك لبعيد النّجعة »، قال صعصعة « من أجدب انتجع » ثم يضيف « قالوا « دخل هشام بن عبد الملك حائطا له، فيه فاكهة وأشجار وثمار، ومعه أصحابه، فجعلوا يأكلون ويدعون بالبركة، فقال هشام يا غلام إقلع هذا واغرس مكانه الزيتون »[14]، وقد امتدّت صفة

13) طه الحاجري : مقدمة البخلاء : ص32.

14) طه الحاجري : مقدمة البخلاء : ص150.

البخل التي نسبها الرّواة ومنهم الجاحظ إلى الخلفاء الأمويين إلى عمّالهم ، فهذا المغيرة ابن عبد الله بن أبي عقيل الثقفي يأكل تمرا هو وأصحابه فانطفأ السراج ، وكانوا يلقون بالنوى في طست ، فسمع صوت نواتين فقال « من هذا الذي يلعب بالكعبتين »(15) .

إنّ هذه الطرف لا تترك لنا مجالا للشكّ في أنّ الجاحظ بوعي أو بدون وعي منه قد ركب هوى السّلطة العباسيّة واستجاب لاختياراتها الثقافية الهادفة إلى إنشاء أدب يسخر من بني أميّة ويقلّل من قيمتهم في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ترى هل أنّ الجاحظ كان يستطيع ايراد هذه الطرف لو كان بنو أميّة في السلطة ؟ .

وإنّ كنّا لا نستطيع أن نجزم بأنّ كتاب البخلاء منظورا إليه في كلّيته كان استجابة لاختيارات بني العبّاس الثقافيّة فإنّ ما نستطيع التأكيد عليه هو أنّ الغرض الفنيّ وحده ـ كما زعم الحاجري ـ لا يمكن أن يكون الحافز الأساسي الذي دفع الجاحظ إلى كتابة البخلاء ، فلا بدّ من أن نعطي للعوامل الأخرى حظّها ولعلّنا نجد فيما كتب بعض الباحثين الآخرين في أدب الجاحظ ما يدعّم ما ذهبنا إليه ، يقول شارل بيلا (Charles Pellat) « ولكنّ الأبلغ دلالة هو أن يدعى الجاحظ وهو مازال خامل الذكر بالبصرة إلى تحبير رسالة في الإمامة ثم يدعى إلى البلاط ليهنّئه المأمون فيسخّر جميع مواهبه آخر الأمر لخدمة بني العبّاس »(16) . إنّ ما قاله شارل بيلا لا يجعلنا نذهب إلى أنّ كتاب البخلاء قد سخّر لخدمة بني العبّاس ، ولكن يمكن أن نقول أنّ الجاحظ قد استفاد في كتابته لهذا الأثر من المناخ السياسيّ الثقافيّ السائد ، وإن كان الكتاب في منحاه العام لا يخدم مباشرة السّلطة العباسيّة إلّا في ما قلّ من الطرف التي رأينا أنّها تشين بوضوح لبني أميّة فإنّه لا يتعارض مع الإختيارات الثقافية العامّة لبني العبّاس .

لقد تزامن كتاب البخلاء مع نهضة النثر العربي بل كان أحد العلامات المعبّرة عن هذه النهضة. ومع تدحرج دور الشعر في الثقافة العربيّة خاصّة في بداية القرن الثالث للهجرة إلى

---

15) المصدر نفسه : الصفحة نفسها .

16) شارل بيلا (Charles Pellat) : النثر العربي ببغداد : تعريب محمد العجيمي : حوليات الجامعة التونسية العدد 24 : سنة 1985 : ص 301 .

المرتبة الثانية، فاسحا المجال للنثر الأدبي ليتصدّر طليعة اهتمامات الأدباء والمثقّفين بوحي من السّلطة العباسية الّتي وعت بأنّ ترسيخ هيمنتها السياسيّة يستوجب السّيطرة على العقول لأنّ القلوب ما عاد بالإمكان السّيطرة عليها، وإذا كان الشّعر عاجزا عن أداء هذه المهمّة، فإنّ ما يستطيع القيام بها على أحسن وجه هو النثر، يقول شارل بيلا «واليوم بعد اغتصاب بني العبّاس الحكم أضحى من الضروريّ مخاطبة الفكر أكثر من التوجّه إلى القلب، والإقناع بالحجج الدّامغة القائمة على أسس متينة، ولن يقدر على النهوض بهذه الوظيفة إلّا النثر، وهكذا يغدو الجاحظ ناطقا بلسان بني العبّاس محاميا عُنهم، يكتب عنهم الرّسائل الّتي كانت على حدّ قوله سريعا ما تنتشر في جميع أنحاء الخلافة»[17].

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ العامل السياسيّ الذي يبدو مهمّا إلى حدّ بعيد في توجيه أدب الجاحظ كما ينصّ على ذلك بيلا، لا يكتسي نفس الأهمّيّة في كتابة البخلاء على حدّ فهمنا للنصّ، كذلك فإنّ العامل السياسيّ بعزله عن العوامل الموضوعيّة الحافّة به لا يمكن أن ينير لنا السبيل في الكشف عن الأسباب العميقة الّتي تفسّر كتابة هذا الأثر.

إن الحاجري لا ينفي أن يكون الجاحظ قد استجاب لاختيارات السّلطة الثقافية فحسب بل يبرّئه من أن يكون عروبيّا متعصّبا أراد من كتابة «البخلاء» أن يدافع عن القيم العربيّة الموروثة وأن يشهّر بالشعوبيين الذين سخروا من العرب وقيمهم. لقد أشار الجاحظ إلى هذا المنحى الشعوبي، وأورد شيئا من هذه الأهاجي كما ذكر ذلك الحاجري نفسه، بل أنّه أقرّ بأهميته ورأى أنّ كتاب البخلاء لا يتسع لمثل هذا الباب حين قال «وهذا الباب يكثر ويطول ... فإن أردته مجموعة فأطلبه في كتاب الشعوبيّة، فإنّه هناك مستقصي»[18].

ومن هنا فإنّنا لا نستطيع أن نتعامَى عن هذه الحقيقة وهي أنّ الجاحظ من خلال هذا الكتاب يقف موقف المدافع عن العروبة ضد أعدائها، ومناوئيها مبيّنا فضل العرب على المسلمين عامة ليس لأنّهم آل النبي العربي الذي جاء لنصرة الحقّ بل

---

17) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

18) البخلاء: ص228.

لأنّهم نشروا الإسلام وفتحوا الأمصار وعمّموا دين الحقّ بين الأمم فيقول « والشعوبيّة والإزدامرديّة المبغضون لآل النبي صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه ممّن فتحوا الفتوح وقتلوا المجوس وجاء الاسلام تزيد في جشوبة عيشهم وخشونة ملبسهم وتنقص من نعيمهم ورهافة عيشهم »[19] . إنّ أحد القيم التي يفتخر بها آل النبي هي قيمة الكرم ، ولذلك مجّدها الجاحظ ، ودافع عنها ، واستعمل كلّ الأساليب الفنّية والتعبيريّة والحجج الكلاميّة والمنطقيّة لدحض البخل الذي لا يخفى علينا أنّه نقيض قيمة الكرم الجدلي في سلّم القيم إنّ الجاحظ رغم أنّه من الموالي ، فإنّه كان يعتبر نفسه عربيًا ملقى على عاتقه الدفاع عن مكاسب أمته .

غير أنّ المسألة المطروحة التي لم يجد لها الحاجري إجابة مقنعة هي : إذا كان هدف الجاحظ الدفاع عن الجنس العربيّ ضد الشعوبيين ، فلماذا شهّر ببعض الأفراد كالاصمعي مثلا رغم انتمائه إلى «الجنس العربي»؟ أيعقل أن يدافع الجاحظ عن كرم العرب ويتّهم بعضهم بالبخل! فاستبعد الحاجري أن يكون الجاحظ قد نحى منحى عنصريًا عرقيا ذاتيا في تناوله لموضوع البخل لأنّ الجاحظ « يسخر من أبي هذيل العلّاف وعلى الأسواري ، وهما من أئمة المعتزلة الذين ينتسب إليهم ... ثم يسخر من الإصمعي العربي وأبي سعيد المدائني الشعوبيّ »[20] وهكذا ينتهي الحاجري بالقول « وهكذا يختلط علينا الأمر ، حتّى لا نتبيّن شيئا »[21] .

لقد فهم بعض الدّارسين ، ومنهم الحاجري ، وشارل بيلا[22] العروبة فهما عرقيًا مبسّطا بل قل إنّهم تبنّوا الفهم السائد في الحضارة العربيّة الإسلامية لمفهوم الجنس أو العرق ، وهو فهم عامي سقط فيه الجاحظ نفسه كما بيّنا ذلك في القسم المتعلّق بالصّراع الايديولوجي حين يقول الجاحظ متحدّثا عن أهل مرو ، إنّ البخل فيهم وفي أعراقهم وطينتهم ، غير أنّ السؤال الذي لم يطرحه الجاحظ على نفسه ولا بعض

---

19) البخلاء : ص228 .

20) طه الحاجري : مقدمة البخلاء : ص33.

21) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

22) Charles Pellat: Le Milieu Basrien et la formation de Jahiz; p. 228.

الدارسين المعاصرين لأدبه ، هو إذا كانت القيمة الأخلاقيّة موروثة وغير مكتسبة وموجودة في الإنسان بالقوّة تبعا لانتمائه القومي ، فيولد المروزي بخيلا والعربي كريما ، فلماذا يسخر الجاحظ من بخل الإصمعي العربي ؟ إنّ المنطق العرقي يقودنا بالضرورة إلى التسليم بهذه القاعدة : المروزي بخيل بالقوة مادام البخل مكوّنا من مكوّنات الطيّنة التي خلق منها ، كما أن العربي كريم بالقوة مادام الكرم مكوّنا من مكوّنات الطيّنة التي خلق منها ، والشذوذ عن هذه القاعدة مستحيل إلّا إذا تجاوزنا القاعدة نفسها .

إن حلّ هذه الإشكاليّة يتطلّب استبصار العلاقات التي تربط القيم الأخلاقيّة بالجماعات التاريخيّة كالفئة والطبقة والأمّة ، فالجماعة التاريخيّة تتبنّى القيم الأخلاقيّة في سياق تطوّرها التاريخيّ وضمن صيرورة تفاعلها مع العالم الخارجي الذي يؤثر فيها وتؤثر فيه . فالقيم الأخلاقية ليست ثابتة موروثة بالجبلّة بل هي مكتسبة ، في سياق الحركة الإجتماعيّة العامة ، فقد يحدث أن نتبنّى الجماعة التاريخيّة قيمة من القيم في مرحلة من مراحل تكوّنها ضمن ظروف محدّدة يفرضه عليها وضعها التاريخي ولكن بمجرّد أن تهبّ رياح التغيير والتحوّل على هذه الجماعة وتدخل مرحلة جديدة من وجودها تفقد هذه القيمة تدريجيّا فعاليتها على الجماعة لأنها فقدت علّة وجودها ، ولكنّها لا تندثر تماما لأنّ اللاوعي الجماعي لا يزال يختزنها رغم أنّ الوعي الجماعي قد تبنّى قيما ومفاهيم جديدة .

إنّ الجماعة العربيّة قد أبدعت قيمة الكرم في مرحلة من مراحل تكوّنها التاريخي عندما كانت في طورها البدوي لأنّ حياة البداوة البسيطة الخشنة تفترض نمطا سلوكيّا مطابقا لها ، فخشونة الحياة تستوجب التّضامن الإجتماعيّ الذي يشكّل الكرم في منحاه العام تجسيدا له في الممارسة التاريخيّة ، والإكتفاء بالضّروري والحاجيّ لا يجعل الإنسان يفكّر في تثمير المال والإقتصاد في النفقة لأنّ ما هو متاح له من الحاجات لا يمكن الإقتصاد فيه . غير أنّ الجماعة العربيّة التي دخلت في طور متقدّم من تاريخ تكونّها وأنشأت حضارة مدينيّة مركزها النابض السّوق ومتنفّسها التّجارة الواسعة بدأت في إفراز قيم جديدة مناقضة لما كانت تتبنّاه من قبل .

غير أنّ هذه القيم الجديدة نفسها لا تتبنّاها الجماعة بأسرها بل بواسطة أحد تكويناتها الجزئية ، أو الجماعات الصغرى كالفئة أو الطبقة التي ترى في هذه القيم تعبيرا

عن مصالحها وأداة فعّالة تستخدمها ضدّ أعدائها التاريخيين ، فتدخل في صراع مع الفئات أو الطبقات الأخرى داخل الكل وهي الأمّة هذا المفهوم الذي استعمله الجاحظ نفسه نصطلح عليه بالجماعة التاريخيّة اجتنابا لكلّ لبس : إنّها جدلية الطبقة والجماعة أو جدلية الفئة (البخلاء) والجماعة كما يتّضح ذلك من خلال بحثنا .

إنّ البخل إفراز تاريخيّ للحضارة العربيّة الإسلاميّة المدينية ، فلو سلّمنا بأنّه قيمة غريبة على أخلاق العرب ودخيلة على هذه الحضارة ، أبدعتها قوميات أخرى اعتنقت الإسلام في مرحلة متأخّرة ، فإنّه لا يمكننا أن نتعامى عن دور العرب الذي كان فاعلا في انتاج نمط جديد من القيم يمثّل البخل أحد مكوّناته لأنّهم ساهموا بصفة حاسمة في نشأة هذه الحضارة المدينيّة ذاتها ، فتجريدهم من أيّ دور في خلق مذهب البخل بالشكل الذي عرضه الجاحظ هو تجريد لهم في الآن نفسه من أيّ دور مساهم في صنع هذه الحضارة بايجابياتها وسلبياتها ، وطمس لما قدّموه من إضافات نوعيّة لحاضر الإنسانيّة في ذلك العصر ، إضافات لا تخلو من السّلبيّات في كلّ العصور ، فالتقدّم التاريخي كثير ما يكون على حساب القيم النوعيّة الأصيلة ، ولعلّ وضع الإنسان في الحضارة الغربية الرّاهنة خير دليل على ما ذهبنا إليه في فهمنا للحضارة العربية الإسلامية . إنّ المفارقة بين التطوّر الماديّ ، وتدهور الإنسان يكاد يكون قانونا موضوعيا يتحكّم في كلّ الحضارات الإنسانيّة المبنيّة على التّبادل التي عرفها التاريخ البشري إلى حدّ يومنا هذا .

ومن هنا فإنّه لا معني أن ننسب البخل إلى هذه الجماعة القوميّة أو تلك أو نحصر الكرم في مجموعة قوميّة دون أخرى إلا معني واحد هو عجزنا عن فهم الظّواهر الحضاريّة فهما علميّا تاريخيّا ، لم يتبلور البخل بصفته قيمة أخلاقية اقتصادية ضمن ايديولوجيّة قومية في الحضارة العربية الإسلاميّة وإنّما تشكّل ضمن ايديولوجيّة التاجر التبادلي العربي والمسلم على حدّ السواء ثم امتدّ إلى بعض الأفراد الآخرين الذين رأوا في هذه الايديولوجية خير ضمان لمصالحهم في الواقع التاريخي .

ولذلك فإنّ ما يجب الإنتباه إليه هو أنّ الحاجري ما كان يسقط في هذا الغموض والإلتباس الذي يتجلّى في قوله « وهكذا يختلط علينا الأمر حتّى لا نتبيّن شيئا » لو فهم المسألة القومية في الحضارة العربية الإسلامية فهما مغايرا ، ففضّل الهروب إلى

النزعة الفنّية وتقديمها بصفتها مفتاحا وحيدا نستطيع الولوج به إلى كتاب البخلاء بغية الكشف عنه وتحليله.

إنّ الجاحظ نفسه وهو الذي خبر الثقافات السّائدة في عصره بما في ذلك الفلسفة اليونانيّة يبدو أنّه لم يطرح على نفسه مسألة العلاقة بين القيمة الأخلاقيّة والجماعة التاريخيّة. فاعتباره الكرم قيمة عربيّة صرفة ، أمر لا يمكن الشكّ فيه ، ولكن ما سكت عنه الجاحظ لا يمكن للباحث في أدبه أن يسكت عنه.

لقد وقع الجاحظ في مفارقة لم يتفطّن إليها فاعتباره أنّ القيمة الأخلاقيّة يحدّدها الإنتماء القومي للفرد لأنّها موجودة في طينته ينتهي به ليسلّم بالقوّة أنّ الخراساني الفارسي لا يمكن أن يكون إلّا بخيلا وأنّ العربي لا يمكن أن يكون إلّا كريما ، ولكنّه وصل إلى عكس هذه النتيجة تماما. فالإصمعي العربي وأبو سعيد المدائني الشعوبي كلاهما من بخلاء الجاحظ ، وتبعا لذلك فإنّ البخل أو الكرم ليسا حكرا على « جنس » دون آخر وذلك ما يدعّمه الواقع التاريخي.

لقد انطلق الجاحظ من فرضيّة خاطئة ، ولكنّه وصل إلى الحقيقة التاريخيّة ، ولم يتمّ له ذلك عمليّا إلّا بتجاوز الفرضيّة نفسها عند ممارسة الكتابة. فهذه المفارقة وجه من وجوه التّصادم بين المعرفة العامية والمعرفة العلمية ، وشكل من أشكال التضارب بين «الميتي» والتاريخي وبين الشفوى والمكتوب في كتاب البخلاء ، بقي الجاحظ يتأرجح بين ميثيولوجية الكرم الحاتمي في الثقافة العربية الشفويّة العامية الّتي تقف وراءها نزعة استنقاص شوفينية للشعوب الأخرى ، وواقع الإنسان العربي التاريخي المتغيّر الذي يجب أن تتمثّله الثقافة العلميّة المؤسسة في عصره. إنّ المزيد من فهم دور المخيال الاجتماعي في بلورة موقف الجاحظ من البخلاء يساعدنا على فهم البخل فهما جادّا ومعقولا ويمكننا من تجاوز الحدود المصطنعة بين الثقافة الشفوية والثقافة المكتوبة الّتي وضعها العقل الكتابي ذاته باعتباره عقلا متعاليا على المحسوس المدنّس ومتجاوزا للإجتماعي والتاريخي ، ويرى محمد أركون ضرورة الإهتمام بالخيال أو المخيال الإجتماعي في دراسة الأثار العربية الإسلامية والتاريخ الإسلامي ، هذا الدور

الذي تعامى عنه المؤرخون الذين اتخذوا دائما موقفا إلى جانب العقل الكتابي واحتقروا الخيال أو المخيال ولم يتعرضوا له إلّا نادرا[23].

لاشكّ أنّ الجاحظ نفسه رغم نزعته العلميّة والعقلانيّة التي عرف بها خاصة في كتاب الحيوان قد خضع إلى مؤثرات المخيال الاجتماعي في تناوله لظاهرة البخل ، هذا المخيال نفسه الذي يقف كذلك وراء أسطرة ظاهرة الكرم واعتبارها قيمة عربية صرفة لا يمكن للشعوب والقوميات الأخرى أن تقاسمها هذا الإمتياز . إنّ في كتاب البخلاء قرائن ماديّة واضحة على ما ذهبنا إليه . فالجاحظ يبدأ بعرض نوادر أهل خراسان ليس لضرورة منهجية أو معرفية يقتضيها تنظيم الكتاب بل لضرورة اجتماعية تاريخيّة يلخّصها في قوله « نبدأ بأهل خراسان لإكثار الناس في أهل خراسان ، ونخصّ بذلك أهل مرو بقدر ما خصّوا به »[24].

لقد انساق الجاحظ وهو الكاتب والمتكلّم المعتزلي وراء تيار العامّة التي أكثرت في أهل خراسان . ولكنّ هذا الإكثار يصطبغ بالحقيقة التاريخية بقدر ما يتلوّن بخيالات الناس وأوهامهم ورغباتهم الذاتيّة التي تدفعهم بوعي أو بدون وعي منهم للمزايدة في أخبار البخلاء ، فتضيف إلى ممارساتهم ما لم يفعلوه . والعامة مهما تصورّنا أنها أمينة في نقل الأخبار . فلابدّ أن تحرّف هذه الأخبار لأنّ الخبر ما أن ينتقل من واقع الحياة الحقيقي إلى واقع الرواية والفكر المتميّز حتّى يتّخذ وضعا آخر مخالفا لوضعه السابق لأنّه يتحوّل إلى كلام لا يمكن أن يكون إلّا فرديا متأثرا بالسّياق الذي قيل فيه : سياق تتظافر فيه عوامل متشابكة ومعقّدة كالعامل النفسي للرّاوى حين يروى الخبر ، والسياقالإجتماعي للرّواية ، وطبيعة المرويّ إليه ونوعيّة العلاقة التي تربط الراوى والمرويّ إليه .

إنّ الخبر يفقد بالقوّة صبغته الواقعيّة المحسوسة، وتضيف إليه الجماعة من تصّوراتها ما ليس فيه . وإن كنّا لا نذهب إلى أنّ بخيل الجاحظ ليس الإنسان الواقعي

---

23) الفكر العربي المعاصر ــ محمد أركون : المنهجية المعاصرة والفكر الإسلامي (نحو نقد العقل الإسلامي) . ترجمة هشام صالح عدد 32 : أكتوبر 1984 : ص32 ــ 33 .

24) البخلاء : ص17 .

التاريخي بل الصّورة التي يطبعها في أذهان النّاس ، فلابدّ من أن نشير إلى أنّ المخيال الإجتماعي قد لعب دورا مهمّا في تشكيل صورته التي تتراءى لنا في كتاب البخلاء ، يقول أبو العاص متحدّثا عن البخيل ، « ويضيفون إليه من نوادر اللؤم ما لم يبلغه ومن غرائب البخل ما لم يفعله »[25] * وحـين نقرّ بهذه الحقيقة ، فإنّنا نعني خاصّة البخيل الخراساني الذي بقي يتأرجح بين مخيال جماعة محرومة تكنّ له الكراهيّة لأنّها تشعر لإنتمائها العربي ، وفخرها التقليدي بدورها الريادي في صنع مجد الحضارة العربيّة الإسلاميّة أنّها أحق منه بامتيازاته الإقتصاديّة والإجتماعيّة ، ومخيال عامّة عربيّة محظوظة اقتصاديّا متمسّكة بتراث أسلافها وخائفة من فقدان حظوتها ، فتهجّن البخيل وتنظر إليه باستهزاء ومن ثمّة يتحوّل الخراساني إلى موضوع للتهكّم والسّخرية والتجريح على ألسنة العوام . يقول الجاحظ « ويقال أنّ هذا المثل الذي قد جرى على ألسنة العوام من قولهم ينظر إليّ شزرا كأني أكلت اثنين وأطعمته واحدا ، إنّما هو لأهل مرو »[26] .

إنّ ما يهمّنا هو هذه النتيجة التي وصل إليها الجاحظ والمسكوت عنها في النصّ . فإذا كان ثمّة شيء يدافع عنه الجاحظ من خلال نقده للبخلاء ، ليست العروبة في مفهومها العرقي الضّيق واللاّتاريخي ، وإنّما العروبة بصفتها نظاما ثقافيا مجرّدا موروثا

---

25) البخـلاء : ص158 .

*) إنّ دور المخيال الاجتماعي في تشكيل صورة بخيل الجاحظ إشكاليّة على غاية من الأهميّة . ولا يمكن الإلمام بها في سياق هذا البحث . إنّها مسألة في نظرنا تتطلّب بحثا مستقلا بذاته .
إنّ المخيال الإجتماعي يلعب دورا مهمّا في الصّراع الإجتماعي في العصر الرّاهن . فنحن نلاحظ أنّ سكّان بعض الجهات في تونس الذين عرفوا بتعاطي التجارة هم عرضة للتجريح على ألسنة العوام . ويتزايد النّاس في رواية الأخبار التي تتندّر ببخلهم ولا شكّ أن خيال النّاس المحكوم باحباطاتهم وأحلامهم يلعب دورا هامّا في نسج الحكايات التي تنتهي أخيرا بأن تتخذ منحى عنصريا تطلق عليه تسمية الجهوية . كذلك في فرنسا . فإنّ النزعة العنصريّة المعادية للعرب يلعب فيها الخيال الاجتماعيّ دورا كبيرا تغذّيه الميثات المعاصرة (Les Mythes Contemporains) مجسّدة في وسائل الإعلام العنصرية التي يظهر العربي من خلالها مرّة في شكل كاريكاتوريّ مضحك ومرّة موضوعا لخطب مهيّجة تجيّش جمهورا من العوام الفرنسيين المحرومين والمهمّشين والعاطلين عن العمل الذين يشكّلون الآن القاعدة الأساسيّة للتنظيم السياسيّ العنصريّ المسمّى بالجبهة الوطنية (Le Front National) المعادي للوجود العربي .

26) البخـلاء : ص27 .

من الماضي مازال يقبع في الذاكرة الجماعيّة فيثير الحماسة ويستهوى الكتابة ، يدافع الجاحظ عن نمط ثقافيّ وقيمي بدأت الحضارة العربية والإسلاميّة بواسطة العقل التجاري التبادلي تضعه موضع تساؤل . فبإفرازها لفئة اجتماعية صاعدة من صلبها خلقت نمطا ثقافيا وسلوكيّا جديدا مغايرا تطرحه بديلا إصلاحيّا للمجتمع بأسره ، هذا البديل الجديد هو ايديولوجية البخل الإقتصادي التبادلية التي لا تعترف بغير المال وقيم الكم بديلا .

إنّ القيم التي يحاول الجاحظ نصرتها ما عاد متواضعا عليها من أغلبية النّاس لتغيّر أحوالهم . فكما أنّ لكلّ زمان جاحظ فلكلّ زمان قيمه ـ بيد أنّ هذه القيم مازالت تسجّل حضورها في الوجدان العام رغم عدم مطابقتها للواقع الإقتصادي الجديد أو لمصالح الفئات الصاعدة لأنّ من الفئات الإجتماعيّة العريقة من يتمسّك بحضورها لأنّ انقراضها يشكّل ارهاصا خطيرا لانقراض هذه الفئات نفسها . ومن هذه الفئات فئة المتكسّبين بالأدب والفكر ، ومنهم الجاحظ ذاته ، هل يمكن أن يعيش الشاعر المتكسّب بدون وجود كرماء ؟ وهل تستطيع العامّة المحرومة أن تعيش بدون عطاء ، فقد وجد كلّ هؤلاء في الجاحظ الرّجل المناسب للتعبير عن مطامحهم وأهوائهم ، فقد لعب الجاحظ دور الوساطة بين هؤلاء ورؤيتهم للعالم ، فبامتلاكه لسلطة الكلام والكتابة دفع رؤيتهم إلى أرقى درجات التّجانس وحوّل التناقض بينهم وبين البخلاء من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل ، ونقله من مجرّد تناقض إلى صراع لا يقف عند حدود التصادم حول قميص وكأس لبن وكعبة تمر وإنّما يتجاوزه إلى وعي تاريخي بهذا الصّدام أيّ رؤية للعالم .

إنّ الصّراع ليس صراعا بين عرب وعجم ، وإنّما هو صراع القيم بين الكّم والكيف والذّهب والأدب ، بل قل صراعا بين التاجر التبادليّ والمثقّف الناطق باسم الجماعة ولكن أيّ مثقّف هذا الذي يصارع البخلاء ونحن نعرف أنّ هؤلاء جلّهم من المثقّفين بل من أبرزهم ، فهم من أئمّة المعتزلة نفسها ؟

إنّه الجاحظ المثّقف الماضوي * الذي مازال يعيش على الموروث الثقافي ، وينهل

*) نستعمل مفهوم الماضوي ليس بصفته مرادفا لسلفي فهو لا يحمل هنا مدلولا تاريخانيا وإنما يشير فقط إلى أنّ القيم التي اعتنقها الجاحظ تنحدر من الماضي الأصيل .

رؤيته لعالم من عالم الرّواية ، والأخبار والثّقافة الشفويّة التي تنحدر من الماضي الأصيل ، وليس من عالم الصّيارفة والتجّار الآني ، يقابله المثقّف الجديد البراجماتي الذي يشكّك في ثقافة الماضي ، ويعتبرها زائفة ومولّدة ، وهو مولود المدينة التجاريّة الذي يستعمل المنطق والحساب والحجّة الكلاميّة في طلب المال ، ويختزل الثّقافة إلى وسيلة لحفظ المال ولا ننسى ما يقوله الكندي « ولحفظ المالِ ... تعلّم الحساب والكتاب »[27] .

وعلى هذا الأساس فإنّ تلمّس البنية الدلاليّة العميقة التي تمثّل جوهر الصّراع الإجتماعي لا يمكن أن يتمّ إلّا بإزالة القشرة الخارجية التي تغطّي الدّلالة ، وتحيط بجوهر الخطاب . إنّها عملية « اركيولوجيّة » تستدعي الحفر في هذا الخطاب لتجاوز السّطح ، وتخطّي ما قيل من الكلام ، وفيما يخدع من ظاهرة كالردّ على الشعوبيّة ، والتندّر والإضحاك حتّى نصل إلى البنية الدلاليّة العميقة ، وتبعا لذلك إلى فهم الصّراع الذي يمثل طرفاه المثقّف الماضوي من جهة ، والتاجر التبادلي ، والمثقف البراجماتي من جهة أخرى . .

إنّ خطاب الجاحظ في البخلاء هو خطاب الماضي الأصيل الذي يستمدّ قوّته في البنية الثقافية العامّة من الدّفاع عن القيم النوعيّة الأصيلة في مواجهة قيم المال الصنميّة الكميّة .

إنّه الخطاب الأدبي الذّي يخلق وسائل دفاعه الذاتية ويتستّر بنفسه ، ويولّد منها خطابا دفاعيّا نسمّيه خطابا ايديولوجيا لأنّه لا يعي الأسباب الدفينة التي تضبط آلياته ، فالجاحظ بدون شكّ لا يعرف أنّ خطابه ما هو إلّا صياغة في أرقى درجة من الإحكام لرؤية المثقّف الماضوي للعالم في عصره ، فلا رغبته في التّفنن في أساليب البلاغة والكلام وإضحاك الآخرين تفسّر الغاية من وضع هذا الكتاب . إنّها مجرّد وسائل ، وليست غايات في حدّ ذاتها استعملها الجاحظ لبلورة رؤيته للعالم التي تظلّ عنده غائمة بل مجهولة ، إنّها رؤية صاغها الجاحظ ضمن خطاب أدبي له

27) البخلاء : ص91 .

خصوصياته . فهو يتميّز عن أشكال الخطاب الأخرى ، الفلسفي ـ السياسي ـ الفقهي .

وتبعا لذلك فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه بالحاح يتعلّق بمدى الحريّة التي يتيحها لنا كتاب البخلاء في الحديث عن الصّراع الإجتماعي في عصر الجاحظ ؟ أو ما هي المشروعيّة المعرفية والنّصية التي تتيح لنا أن نتحدّث عن صراع اجتماعي تاريخي مستندين على كلام أدبي ؟ . إنّ هذه المسألة على قدر كبير من الأهميّة . ولكنّها ليست مسألة جديدة . فهي قديمة قدم الأدب والإنسان وإشكاليّة متجدّدة مع كلّ عصر تطرح في صيغ مختلفة ، ولكن جوهرها ثابت يتلخّص في مدى قدرة الخطاب الأدبي على نقل الحقيقة التاريخيّة .

2) أدبيّة النصّ في الصّراع الإجتماعي

يقول الجاحظ « وإنّما نحكي ما كان في النّاس أو ما يجوز أن يكون فيهم مثله »[28] وعلى هذا النحو فإنّ المحكي في كتاب البخلاء حسب الجاحظ فيه ما وقع حقيقة في الواقع التاريخي ، وفيه ما يجوز أن يقع أو ما يمكن حدوثه ، ومن ثمّة فإنّه يراوح فيما حكاه بين الواقع والممكن ، وهذا ما يجعلنا نؤكّد على واقعيّة هذا الأثر ، ليست واقعيّة الأدب الغربي في القرن التاسع عشر ، ولا واقعية الأدب العربي في القرن العشرين بكل تفرّعاتها بدون شكّ ، ولكنّها واقعيةّ من نوع خاص تستجيب لطبيعة عصرها ، وتستمدّ قوتها ، ووضوحها من واقع الشخصيات البخيلة التي عرض الجاحظ لمذهبها في كتابه .

إنّها شخصيات مرجعيّة (référentielles) أي أنها شخصيات تاريخيّة وجدت حقيقة في التاريخ وتناولتها المراجع التاريخية بالعرض أو الدّرس ، كسهل بن هارون ، وعبد الرحمان الثورى والاصمعي ، والمدائني ، وفيها من عاصر الجاحظ نفسه بل كان من أصدقائه المقربيّن كمحفوظ النقّاش بل أن من البخلاء من كانوا ينتمون إلى نفس مذهب الإعتزال الذي ينسب إليه الجاحظ كأبي هذيل العلاّف ، وعلي الأسواري[29] . كذلك فإنّ من الشخصيات التاريخية البخيلة التي نسب إليها الجاحظ بعض النوادر من وجدت تاريخيّا ، ولكنّها لم تعاصر الجاحظ كخالد بن عبد الله القسرى وهو من كبار رجالات العصر الأموى[30] كما أنّ بعض الشخصيات

---

28) البخـلاءالبخلاء : ص120

29) طه الحاجري : مقدمة البخـلاء : ص33 .

30) طه الحاجري : مقدمة البخـلاء : ص32 .

البخيلة قد تكون وجدت تاريخيًا ، ولكنها مغمورة كمريم الصنّاع ، أو معاذة العنبرية ، وقد تكون من صنع خيال الجاحظ ، ولكنّ ذلك لا ينفي صبغتها المرجعيّة ، لأنّها شخصيات إجتماعيّة لها ما يطابقها في الواقع الاجتماعي .

غير أنّ واقعية الشخصيات وتاريخيتها لا تكفي وحدها لكي نتيح لأنفسنا حريّة الحديث عن الصّراع الاجتماعي الذي كثيرا ما يجب أن تكون المدوّنة المعتمد عليها للكشف عنه ، وتحليله من جنس الكتب السياسية والوثائق التاريخيّة ، هذه الإشكاليّة هي التي تمثّل حجر الزّاوية في كل بحث ذي طابع سوسيولوجي يعتمد على الخطاب الأدبي مصدرا له .

ولكن رغم أنّ أدبية « البخلاء » لا يمكن وضعها موضع شكّ فإنّه لا بدّ من الإشارة إلى أنّها ليست تلك الأدبيّة التي تثير في الفكر المعاصر جدلا كبيرا حول مدى استجابة النص الأدبي لغائية العلوم الإنسانيّة الحديثة ، ومناهجها التي تبسط أمام الباحث من العراقيل ما يجعله في أحسن الحالات يحاول التّدليل على صحّة منهجه في النصّ أكثر ممّا يفسّر هذا النصّ ويحلّله بهذا المنهج نفسه .

إنّ أدبيّة كتاب البخلاء ، أدبيّة ذات منحى تاريخي لا لأنّ البخلاء شخصيات مرجعيّة تاريخيّة كما قلنا فقط بل لأنّها أدبيّة ، وعاؤها الإنشائي أي الخلق في اللّغة والسموّ بها إلى كلام أدبيّ ، وعاء مملوء بالتاريخ في تمظهره المادي ، وتجسّده في حركة المجتمع ، وصيرورة التّناقضات الاجتماعيّة ، هكذا يتراوح الكتاب بين التاريخ والأدب ، بل إن الأدب ذاته هو التاريخ عينه ولكن ممرّرا عبر قناة الفنّ الجماليّة ، وليس عبر القناة الصّارمة للمنهج التاريخي .

وإذا كانت مرجعيّة الشخصيات البخيلة وتاريخيتها تجعلنا لا نشكّ في وجودها ، وواقعيتها فإنّ ما نجبر على الشكّ فيه هو صحّة نسبة البخل إلى مثل هذه الشخصيات ، فلعلّ الجاحظ تحامل عليهم لغرض ما قصد تشويههم والتشهير بهم .

وإن تتّفق بعض الأراء على نسبة البخل إلى بعض الشخصيات التي ذكرها الجاحظ فإنّ ذلك لا يمنعنا من الشكّ في صحّة ما نسبه اليهم من نوادر وأخبار ورسائل . يقول الحاجري متحدّثا عن إحدى أهمّ الرسائل في البخل ، وهي رسالة

سهل بن هارون التي وردت في كتاب البخلاء « إنه لمن يذهب إلى صحة نسبتها إلى سهل بن هارون أن يحتج بأن هذا هو الأصل الذي لا ينبغي العدول عنه ، إلا أن يكون ثمة ما يمنع منه ، من دليل نصي لا جدال فيه ... النصوص تشهد أولا بأن لسهل بن هارون مذهبا اقتصاديا ارتضاه لنفسه ودعا إليه وكتب في ترويجه والدفاع عنه ذكر ذلك ياقوت (في معجم الأدباء) وابن النديم (في الفهرست) وأشار إليه الحصري (في زهر الآداب) ، وقال الجاحظ في البخلاء خلال كلامه عن عبد الرحمان الثوري « وكان يحتج للبخل ويوصي به ويدعو إليه ، وما علمت أن أحدا جرد في ذلك كتابا إلا سهل بن هارون وأبو عبد الرحمان هذا »... وفوق هذا فالنصوص التي يقع الإحتجاج بها لا تفيد شيئا ، وليس يجادل أحد في أن لسهل بن هارون مذهبا اقتصاديا كتب فيه ، ودعا إليه ، ودعمه بالحجج والنصوص »[31] .

ورغم أن الحاجري قد ذكر أن ياقوت الرومي في القرن السابع الهجري ذكر أن الجاحظ قد نقل هذه الرسالة في كتاب البخلاء فليس لدينا حجة كافية تدل على أن الجاحظ قد نقل هذه الرسالة حرفيا والحجة الوحيدة التي تمتلكها هي أن سهل بن هارون كان بخيلا، وداعية لهذه المذهب الإقتصادي الجديد، ولعل ما يقوله أيضا شارل بيلا (Charles Pellat) في رسالة سهل بن هارون غير كاف لكي نبرهن على أن رسالة ابن هارون في كتاب البخلاء هي نفسها التي قالها أو كتبها سهل . يقول بيلا (Pellat) وهو يتحدث عن النثر الحكمي في الأدب العربي القديم « وربما كان أول ممثل لهذا الفن كتاب « ثعلة وعفراء » لسهل بن هارون خازن بيت الحكمة « المتوفي في أوائل القرن الثالث » لقد فقد هذا الكتاب الذي قلد فيه صاحبه كتاب كليلة ودمنة كما ضاعت جميع مؤلفات سهل ماعدا رسالة في البخل ارتأى الجاحظ اقحامها في مقدمة كتاب البخلاء »[32] .

إن ما يقال في رسالة سهل بن هارون يقال في بعض الرسائل الأخرى التي أوردها الجاحظ في البخلاء كرسالة ابن التوأم ، يقول الحاجري « ابن قتيبة قد أورد

---

31) طه الحاجري : البخلاء : تعليقات وشروح : ص268

32) شارل بيلا (Charles Pellat) : النثر العربي ببغداد : تعريب محمد العجيمي : حوليات الجامعة التونسية : العدد 24 1985 . ص 301 .

قطعة من رسالة منسوبة إليه كما فعل فيما نقل من وصية عبد الرحمان الثورى فرضية أن يكون ابن قتيبة نقل ما نقل من الأخبار عن البخلاء معتقدا أنّها لابن التوأم ولم يجد ضرورة لذكر المصدر »[33] . وهكذا نجد أنفسنا أمام كلمات غير دقيقة « نقل ـ اقحام » لا نستطيع أن نعتمد عليها لكي نسلّم بمطابقة هذه الرسائل التي وردت في كتاب البخلاء لرسائل أصحابها الحقيقيّة .

فما يقال في رسائل البخلاء ، ووصاياهم يقال أيضا في نوادرهم ، إن بعض النوادر تكتسي صبغة واقعيّة تاريخية لأنّها تقع بحضور الجاحظ نفسه ، ويكون أحد شخصياتها كالنادرة التي يتحدّث فيها الجاحظ عن صحبته لصديقه محفوظ النقّاش ليلا إلى منزله خارجين من المسجد أو الأخرى التي يتحدّث فيها عن صديقه البصريّ الذي اشترى شبّوطة وهو البصريّ الذي لا يصبر عن أكل السّمك فيقول « وهجمت عليه ومعي السّدريّ » وهو أكول ، وممّا يدل على حضور الجاحظ في هذه النّادرة هو قول البصرى » يا أبا عثمان ، السدريّ يعجبه السّرر »[34] .

ولكنّ حضور الجاحظ نفسه في الأحداث التي يرويها لا يمنعنا من الشكّ في مدى مطابقتها للحقيقة ، فقد يكون الجاحظ قد عمد إلى تحريف بعض الوقائع أو التصرّف فيها على نحو يخدم مصلحته الذاتيّة سواء كانت واعية أو غير واعية كما يمكن أن تكون من صنع خياله الأدبي ، وهو نفسه يقرّ بذلك « إنّما نحكي ما كان في النّاس أو ما يجوز أن يكون فيهم » .

غير أنّنا لا نشكّ في أنّ الجاحظ فد ولّد أخبارا يتحدّث فيها عن البخل سواء في شكل رسائل أو وصايا أو نوادر ، فيقول « كما أنّك لو ولّدت كلاما في الزهد وموعظة الناس ثم قلت هذا من كلام بكر بن عبد الله المازني وعامر بن عبد قيس العنبري ومؤرق العجلي ويزيد الرقاشي لتضاعف حسنه ولأحدث له ذلك النسب نضارة ورفعة لم تكن له ولو قلت : قالها أبو الكعب الصوفي ، أو عبد المؤمن ، أو أبو نواس

---

33) طه الحاجري : البخلاء : تعليقات وشروح : ص268

34) البخلاء : ص100 .

الشاعر ، أو حسين الخليع ، لما كان لها إلاّ ما لها في نفسها ، وبالحرى أن تغلط في مقدارها فتبخس من حقّها »[35] .

وعلى هذا النّحو ، فإنّ الجاحظ لا يولّد الأخبار ، فينسبها إلى هذا أو ذاك بصفة اعتباطيّة وإنّما يراعي في ذلك مدى ملاءمة هذا الخبر للشخصية التّي ينسبه إليها . وفي الحالة التّي يولّد فيها الجاحظ نادرة في البخل ، فتكون من صنع التخييل ، فإنّ الشخصية المنسوبة إليها لا بدّ أن تكون معروفة بالبخل واشتهرت به حفاظا على مصداقية النادرة وفعاليتّها في التأثير في القارئ الذي تربطه بالجاحظ علاقة حميمة سنكشف بعد ذلك عن طبيعتّها ، هذه العلاقة التّي لا يتجاسر الجاحظ على وضعها موضع رهان مخافة أن يحطّ من قيمته الأدبيّة وسلطته المعرفيّة .

وفي كلّ الحالات سواء كانت الرسالة أو النّادرة « واقعية » استمع إليها الجاحظ من الرّواة أو حضر أحداثها بنفسه فنقلها من الشفويّ إلى المكتوب ، أو كانت من باب التخييل وصنع كلام الكتابة ، فإنّ نص الكتاب لا يمكن فهمه في أبعاده السوسيولوجيّة إلّا بالكشف عن وظيفة أدبيته في الصّراع الاجتماعي .

إنّ من مميّزات هذه الأدبيّة احتضانها لبعدين مختلفين : بعد التخيّل ، وبعد الواقع الذي ينطوي في ذاته على أكثر من واقع ، واقع الثقافة الشفوية في علاقتها بالواقع المادي المباشر ، وواقع الكتابة نفسها بصفتها نظاما مستقلاعن النظام الشفوى وواقع الكاتب في اختياراته الفنية ومقاصده الايديولوجية غير الواعية .

إنّ كتاب البخلاء هو نتاج لبنية الثقافة العربيّة الإسلامية في عصره التّي تفرّق بين الذاتي والموضوعي والتخيّل والواقع ، لأنّها ثقافة حضارة عرفت ظاهرة التدوين لتنظيم معارفها والكتابة باعتبارها جهازا مؤسساتيا معرفيّا ، رغم أن المشافهة مازالت تتميّز بكثافة حضورها في البناء الثقافي العام ، وتطبع الكتابة نفسها ببعض سماتها الدلاليّة والابستيمولوجيّة ، يقول هايدن وايت (Hiden Wight) فعندما يتساوى التخيّل والواقع في ثقافة ما ، لا تكون مشكلة القالب القصصي للتّاريخ واردة ، أمّا عندما يميّز الفكر الإنسانيّ بين المستويين ، فحينذاك يصبح لشكل السرد التاريخيّ

35) مقدمة الجاحظ : البخـلاء : ص7 ـ 8 .

وقالبه أهمّية ، لأنّ التميز بين المستوى الخيالي والواقعي يعني أنّ الفكر يربط بين الحقيقة والواقع ، وهذا يمثل رؤية »[36] .

لقد جمع الجاحظ بين شكلين قصصين ، شكل القصّ التاريخي ، وشكل القصّ الأدبي . ومفهوم القصّ هنا لا يحيلنا على القصّة باعتبارها شكلا أدبيّا بل القصّة بصفتها وسيلة لسرد الخبر التاريخي، أو الأدبي، تقول غزول «مصطلحي الملحمة والرواية يمثلان نوعا أدبيّا نشآ في ظروف تاريخيّة وثقافية معيّنة، أمّا القصّة فهي ظاهرة فنية لغويّة تتمثّل في كلّ أنحاء العالم ، وفي كلّ الأزمان والمراد منها ليس جنسا أدبيّا اقليميّا بل بنية القصص نفسها بما في ذلك من حبكة وتسلسل »[37] .

إنّ دراسة أشكال القص في كتاب البخلاء من شأنها أن تنير لنا السبيل لفهم وظيفة أدبيته في الصّراع الإجتماعي ، فقد استعمل الجاحظ أسلوب القصّ التاريخيّ باعتماده على الرواية في نقل اخبار البخلاء ونوادرهم ، وهذا الأسلوب اعتمده المؤرخون العرب والمسلمون في تأريخهم للحوادث والوقائع التي عرفها المجتمع العربي الإسلامي الوسيط ، بل أنّ أغلب العلوم الإسلاميّة نشأت مستندة على ما يقوله الرّواة وخير برهان على ذلك علم الحديث الذي سهر المختصّون فيه على جمع أحاديث الرسول والتّثبت فيها، واستخراج الصحيح منها والكشف عن الأحاديث الكاذبة المنسوبة إليه عمدا أو بدون عمد . غير أنّ اعتماد الجاحظ على الرواة له ما يبرّره إذا اقتصر على نقل أخبار البخلاء ، ورسائلهم ، ووصاياهم عن غيره ، ولكن ما الذي يفسّر لجوء الجاحظ إلى الإسناد إذا كانت النوادر أو الأخبار من صنعه ؟

لا يمكن أن نفسّر ذلك إلّا بأنّ الإسناد ذاته لم يعد وسيلة بل غاية في حدّ ذاته ، ماعادت الغاية من الإسناد التأكيد على صحة الخبر ، والإلتزام بالنزاهة التاريخية بل

36) فصول ـ فريال جبروى غزول : القصص والتاريخ : عرض الدوريات الأجنبية : المجلّد الثاني : العدد الثاني : يناير ـ فبراير ـ مارس 1982 ص 293 .
37) فصول ـ فريال جبورى غزول : القصص والتاريخ : عرض الدويات الأجنبية : المجلّد الثاني : العدد الثاني : يناير ـ فبراير مارس 1982 ص 292 .

تحوّل إلى مجرّد شكل أجوف لا يبرّر وجوده أي معني إلا معني واحد هو تحوّله إلى سلطة معرفيّة ، فالجاحظ باستعماله شكل القصّ التاريخي أو الرّواية يلتزم بسنة ثقافية موروثة ومهيمنة يستغلها ليمرّر من خلالها رؤيته للعالم ويحصّنها .

يجنح الجاحظ على غرار كتاب عصره إلى الإلتجاء إلى الماضي بجمع أكبر عدد ممكن من أقوال الأسلاف ، ويعزو شارل بيلا(Charles Pellat) هذا الرجوع إلى الماضي والالتزام بهذه السنّة الثقافية إلى هيمنة الدراسات الدينيّة والوثوقيّة الشرعيّة للتقاليد المبنيّة على الإسناد الذي لا يمكن مواجهته[38] والجاحظ نفسه لا يتخلّص من وثوقية التقاليد لأنّه يظن نفسه مجبرا على اتباعها ، فيلونها بطابعه الخاص ويعتمد على الرواية ليعطي وزنا أكبر لكتاباته رغم أنّ جلها أصيل ومتميّز[39] .

إنّ الإسناد هو جزء من هذا النظام الثقافي الموروث والمهيمن الذي يعتبره البخلاء زائفا ومولّدا ويصرّ الجاحظ على الدفاع عنه ، وحمايته بأن يخلق منه وسائل دفاعه الذاتية . إنّه وسيلة الدفاع وموضوعه في الآن نفسه ، فالإسناد قيمة من القيم الثقافيّة التي أضافتها الجماعة إلى رصيدها فأصبح شأنه شأن الكرم قيمة مركزيّة سلطويّة لا سبيل إلى تجاوزها إلّا لمن خرج عن غمار الأمّة .

لم يشهر الجاحظ في وجه البخلاء قيمة الكرم وما حفّ بها من القيم فحسب بل أشهر ضدّهم سلطة الخطاب ، فشكل القصّ بصفته وجها من وجوه أدبيّة « البخلاء » ليس بريئا كما يمكن أن نتوهّم لأنّ الجاحظ وهو يستند على الرّاوية في بداية الخبر أو النّادرة ، فيحضر في البدء ثم يحتجب لكي يترك المجال للرّاوية يحدّثنا عن البخيل ، ليس إيهاما ايديولوجيّا بنزاهته فقط وإنّما تجنيد للرّاوية الذي يجب كما هو معلوم أن يكون من الثّقات إلى جانبه في الصّراع ضدّ البخلاء .

ومن ثمّة يحرص على انتقاء رواته أشدّ الحرص ، فهم في أغلبهم من رجالات الفكر بل من أبرزهم في عصره ، إنهم من خيرة أعلام المعتزلة المتواضع على تطلّعهم

---

38) Charles Pellat : Le Milieu Basrien et la formation de Jahizp. 22î

39) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

في المعرفة كابراهيم بن سيّار النظّام وأصحابه كعمر بن نهيور الذي يعرّفه الحاجري قائلا « ذكره الجاحظ هنا وفي صفحة 70 راويا عنه بعض الحديث عن الكندي وكان عمرو من جلسائه وذكره في ص38 يؤخذ منه أنّه كان مشتغلا بالكلام وأنّه كان من أصحاب النظّام »[40] ومويس بن عمران « معتزلي ومن أصحاب النظّام ، أمّا صلته بالجاحظ فقديمة بل لعلّها من أخطر صلات الجاحظ ، ولعلّه كان صاحب الفضل «كان هو الكذب لا يأخذان في طريق »[41] . كذلك فإنّ من رواة الجاحظ المعتزلة من جمع بين سلطتين : سلطة المعرفة وسلطة السياسة كابراهيم بن السندي الذي يقول فيه الحاجري « من رجال الجاحظ الذين يكثر من ذكرهم والرواية عنهم في كثير من كتبه كالبخلاء والحيوان والبيان والتبيين ، وأبوه تولّى القضاء وكان واليا على الشّام من أيمة المعتزلة ، إنّه كان من فلاسفة المتكلّمين ، باعتباره من الأطبّاء إذ الأطبّاء فلاسفة المتكلّمين كما يقول الجاحظ »[42] .

إنّ هؤلاء الرواة لا يضفون على كلام الجاحظ مسحة النزاهة الأخلاقيّة فحسب بل يوفّرون لكلامه المظلّة الايديولوجيّة الّتي تقيه انتقادات المعارضين ، فكلامه يستمدّ قوته وشرعيته من خطاب السّلطة : معرفية كانت أو سياسيّة أو جمعتهما معا ، هذه السّلطة لها الحقّ في إدانة البخلاء لأنّ خطابها لا يمكن أن يكون إلّا في خير الصّالح العام .

وهكذا يراوح الجاحظ في صراعه مع البخلاء بين سلطة الخطاب وخطاب السلطة أي أنّه يعتمد على الرواية بصفتها قيمة معرفيّة سائدة وشكلا قصصيّا يحتضنه خطاب مهيمن يتمتّع في ذاته بسلطة يخشى مواجهتها، بل يحبّذ استعمالها في مواجهة الخصم ، كما يعتمد على الرّواة أنفسهم لأنّ كلامهم يمثّل خطاب السّلطة الموكول إليها لا الحفاظ على نظام المعرفة السائد بما فيه شكل الرواية فقط بل الدفاع عن كل القيم الموروثة الأصيلة والتشهير بما شذّ عنها من القيم .

---

40) طه الحاجري : مقدمة البخلاء : ص258 .

41) طه الحاجري : مقدمة البخلاء : ص 286 .

42) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

إنّ خطاب الجاحظ في « البخلاء » يتضمّن شكلين من الحديث : حديث الواقع وحديث التخيّل أو الرغبة حسب تقسيم عالم النفس البنيوى جاك لاكان (Lacan) ، فيتحدّث الجاحظ عن الواقع العربي الإسلامي في عصره : واقع المدينة التجارية الذي ضبطنا ملامحه التاريخيّة ، ويتأطّر فيه الصّراع بين التاجر التبادلي والمثّقف البراجماتي من جهة والمثقّف الماضوى الناطق باسم الجماعة من جهة أخرى ، وعلاوة على أنّ هذا الواقع لا تسير حركته في صالح المثقّف الماضوى الذي بدأ يشعر بتأزّم وضعه التاريخي ، فإنّه يتمتّع باستقلالية موضوعيّة عن رغبة الأفراد التي تسعى جاهدة لضرب استقلاليته وتذييته .

إنّ رغبة الجاحظ الذاتية التي تتجلّى في دفاعه عن القيم الأصيلة التي بني عليها وجوده ، ومحاولة انتشالها من التلاشي والتدهور يقدّمها على أنّها رغبة الأمّة بأسرها علما بأنّه قد حرم البخلاء من الانتماء إلى الأمّة فطردهم من حضيرتها وفقا لرغبته الذاتية المفارقة للواقع التاريخي والمتعالية عليه ، فيختلط الموضوعي بالذاتي وحديث الواقع بحديث الرغبة أو التخيّل بقول وايت (Wight) « إنّ تقديم حديث الواقع في قالب حديث الرغبة هو محاولة لترويجه وتقريبه من القارىء أي أنّ إضفاء البنية القصصيّة على أحداث الواقع يلعب دورا هامّا في تصوير هذا الواقع وتقبّله ، إنّ المؤسسات والأنظمة الرسمية تزعم أنّ التاريخ لم يكتمل ويصبح تاريخا إلّا عندما صار قصصيّا »(43) .

ومن هنا فإنّ احتجاب الجاحظ في السّرد وترك مكانه للراوية هو علامة قويّة ليس على حضوره فقط ، وإنّما على حضور الواقع بكلّ كثافته التاريخيّة ، فليس ثمّة معنى من حديث الجاحظ عن الواقع التاريخي بأسلوب قصصي حكائي إلّا معنى واحد هو تأسيس الواقع وفقا لرغبته الذاتية ، والرّغبة هنا لا تفهم إلّا بادراجها في السياق الذي تنتمي إليه ، وهو سياق الفردية الذي يعبّر عنه الخطاب الأدبي لكونه خطابا إنشائيا أي كلاما لا يمكن أن يكون إلّا فرديّا على عكس اللغة التي يملكها جميع الأفراد .

---

43) فصول ـ فريال جبوري غزول : القص والتاريخ : عرض الدويات الأجنبية : المجلّد الثاني : العدد الثاني : يناير ـ فبراير ـ مارس 1982 ص 293 .

إنّ نقل الجاحظ للصّراع الاجتماعي بين البخلاء وخصومهم من الواقع إلى الأدب بأبعاده الفنية الجمالية التي تحتضن رغبة الجاحظ الفرد غواية للقارىء ، واستدراج له لكي ينخرط في الصّراع ، القارىء الذي يعيره الجاحظ أهميّة كبرى في مقدّمة الكتاب ، فيصرّ اصرارا عنيدا على كسبه ومخاطبته فيقول « وقلت فبيّن لي ما الشيء الذي خبّل عقولهم ، وأفسد أذهانهم ، وأغشى تلك الأبصار ، ونقض ذلك الإعتدال ، وما الشيء الذي له عاندوا الحقّ ؟ »[44] ، فدفاع الجاحظ عن القيم الأصيلة ، القيم الرسمية التي يتبناها الضمير العام هو حديث الشرعيّة التاريخية الذي لا تكتمل شرعيته إلا بتقديمه في إطار أدبي إنشائي قصصي غوائي يستهدف وجدان القارىء وعقله ويجنح إلى إثارته مادامت الغاية التاريخيّة الممزوجة بالرّغبة لا تتحقّق إلا بانخراطه في الصّراع إلى جنب خصوم البخلاء ، إنّ شرط تحقّق الرغبة هو سقوط القارىء في وهم الموضوعيّة والحياد الذي تخلقه الكتابة القصصية ، موضوعية تملأ سطح الخطاب ويفصح بها المقول من الكلام لكن سرعان ما تنكشف وهميّتها بمجرد أن نستشرف اللامقول منه .

إنّ مخادعة القارىء وإيهامه بالموضوعيّة لا تظهر في شكل القصّ التاريخي الذي استعمله الجاحظ فقط بل في شكل القصّ الأدبيّ الذي يفسح فيه الجاحظ لضمير الغائب المجهول الهويّة المجال للسّرد ، وقد التزم بهذا الشكل في العديد من النّوادر . يقول الجاحظ في بداية نادرة البصرى والشبّوطة « اشترى مرّة شبّوطة وهو ببغداد »[45] ويقول في نادرة أخرى « سكر زبيدة ليلة فكسا صديقا له قيصا »[46] .

لم يلتجىء الجاحظ في هذه النّوادر إلى راوية من رواة الأخبار في عصره لينسبها إليه وإنّما حلّ محلّه ، فيستغلّ هنا سلطته بصفته كاتبا من أهم كتّاب عصره ، وهي سلطة معرفية على غرار سلطة الرّواة الآخرين « السندى والنظّام وابن نهيوى » لكي

---

44) الجاحظ : مقدمة البخلاء : ص 2

45) البخلاء : ص100 .

46) . ص 36 .

يوهم القارى بالموضوعية التي لا تتحقّق إلا بغيابه وحضوره في الآن نفسه ، فعندما يغيب الجاحظ ليسرد الكلام عن البخيل راوى مجهول نتوهّم أنّ الجاحظ موضوعي لأنّ الأحداث تتحدّث عن نفسها وعندما نفيق من وهمنا ، ونعي بسقوطنا في الزّيف يتحوّل هذا الوعي بدوره إلى وهم لأن اكتشافنا لحضور الجاحظ في السّرد يسقطنا في وهم السّلطة أي وهم موضوعية الكاتب بصفته ممثّلا لسلطة المعرفة التي لا يمكن أن تكون إلّا أمينة فيما تقول ، ونزيهة في نقل الحقيقة التاريخية ، يقول جينيت (Genette) « إنّ الشكل القصصي يوحي بالموضوعية ، لأنّه يتحاشى ضمير المتكلّم في السّرد ، ويستخدم ضمير الغائب ، وهو حديث متعلّق بالماضي ، وهكذا يخيّل لنا ونحن نقرؤه كأنّ الأحداث تتحدّث عن نفسها ، وتتوالى بدون تدخّل مؤلّف خارجي ، ومن الناحية القصصيّة نسمّي هذا النّوع من السّرد بوجهة النظر الموضوعيّة ، إلّا أنّ موضوعيته في حقيقة الأمر أقرب إلى الوهم ، لأنّها تتحقّق عبر أساليب سردية ، وتكنيك فنّي ، وليس ناتجة عن غياب وجهة نظر المؤلّف كما يبدو للقارى أو المستمع »[47] .

وهكذا لا يمزج الجاحظ بين حديث الرّغبة أو التخيّل الفردي وحديث الواقع الموضوعي فقط بل يخلط بين كلام الكتابة وكلام المشافهة فيكثر من ايراد الأساليب الشفويّة في التخاطب اليومي ، وتظهر خاصّة في كثافة النّداء والقسم والتعابير العامية يقول الجاحظ « أقبل عليه فقال : ياهناه... قال بأبي وأمّي ورسول الله صلّى الله عليه وسلّم » وكأنّ دور الجاحظ يقتصر على تدوين ما سمعه حرفيًا في الواقع فيتستّر وراء المتكلّم وينطقه في الحقيقة بما يريد أن ينطق به .

إنّ الجاحظ لا يقتصر على هذا الشكل من الوهم فقط بل يتجاوزه إلى أشكال أخرى فحضوره باعتباره شخصيّة من شخصيات النّادرة يزيد في تدعيم صحّتها ، ويكسبها طابع الشرعية لأنّه شاهد عيان على شذوذ البخيل ، وسلوكه المنحرف ، وحجّة كافية يقدّمها الجاحظ للقراء عامّة للوقوف على حقيقة البخلاء ومن ثمّة إدانتهم ، وعزلهم ، وأخذ الحذر منهم ، وليس ثمّة أدلّ على حضور الجاحظ في

---

47) فصول : فريال جبوري غزول : القص والتاريخ :عرض الدوريات الأجنبية : المجلّد الثاني : العدد الثاني : يناير ـ فبراير ـ مارس 1985 ص233 .

بعض النّوادر من حضوره في نادرة البصري ، والشبوطة التي يتردّد فيها اسم الجاحظ ثلاث مرّات ، يقول البصرى مخاطبا الجاحظ « يا أبا عثمان السّدري يعجبه السّرر ... يا أبا عثمان والسّدرى يعجبه المتون ... يا أبا عثمان السّدرى يعجبه كل شيء ... »[48] ، وعلى هذا النحو فإنّ أدبيّة الكتاب نفسها ، أو ما يصطلح عليه في النقد الكلاسيكي بالغرض الفنّي لا يمكن أن يكون البتّة غاية في حدّ ذاته بل هو وسيلة من الوسائل في الصّراع الإجتماعي .

إنّ أساليب المحاجّة والجدل نفسها التي يعتمدها كلّ من خطاب البخلاء ، وخطاب معارضيهم ، وتتجلّى في الطرق التي يردّ بها البخلاء التّهم الموجّهة إليهم وأساليبهم في اتّهام خصومهم ليست إلّا صورة لجدل الفرق العقائديّة السياسيّة في الحضارة العربية الإسلامية في ذلك العصر ، جدل انخرط الجاحظ نفسه فيه بصفته أحد أعلام المعتزلة .

فكأن الجاحظ وهو يعرض لصراع البخلاء مع خصومهم يعرض للصراع بين الفرد العقائديّة السياسية ، أليست النزعة الإصلاحية التي تتجلّى في قول البخيل وما أردنا بما قلنا إلّا هدايتكم وتقويمكم وإلّا إصلاح فسادكم هي التي كانت وراء نشأة كل الفرق الإسلاميّة يقول مؤلفو كتاب المعتزلة بين الفكر والعمل « نشأت الفرق تعبيرا عن وجهات نظر في إصلاح واقع إسلاميّ طرأ عليه فساد ، وانحراف في جانب من جوانبه »[49] . إنّ تلوين الجاحظ لكلام البخلاء بثقافته أمر لا يمكن أن نشكّ فيه. فالجاحظ المعتزلي المتطلّع في دراسة المسائل العقائدية والفلسفية لا بد أنه نقل من جهازه المفهومي إلى كلام البخلاء من المفاهيم ما ليس لهم، ولذلك نجد البخيل يتحدّث عن الجوهر والعرض، ونحن نعرف أنّ المعتزلة قد بحثوا هذه المسائل « وما بحثه المعتزلة من المسائل الطبيعيّة كمسائل الهيولي والجوهر والعرض والجزء الذي لا يتجزأ ، وغيرها لم يبحثوه بحثا فلسفيّا مجرّدا وإنما بحثوه بروح عقائديّة »[50] .

---

48) البخـلاء : ص101.

49) علي الشابي : عبد المجيد النجار : أبو لبابة حسن المعتزلة بين الفكر والعمل : ص8 .

50) المرجع نفسـه : ص30

لقد كانت مهمّة المعتزلة وعلماء الكلام هي الدفاع عن الإسلام بحجج عقلية ، والردّ على الإتهامات التي وجهت له وتطهيره من التشويهات التي طرأت عليه من الأديان الأخرى مستعملين أساليب المنطق والإقناع ، ولذلك اتّخذ علم الكلام طابعا دفاعيّا سجاليّا « إنّ هذه التحدّيات العقائديّة الواردة من قبل أصحاب الإديان ، والفلسفات دفعت المعتزلة في سبيل مقاومتها والردّ عليها إلى أن يطّلعوا إطّلاعا واسعا على هذه الأديان والفلسفات ، فتكوّنت لهم ثقافة دينيّة وفلسفيّة متينة أتاحت لهم سعة في العقل وقدرة على المقارنة والتعليل[51] .

فما نلاحظه في كتاب البخلاء هو أنّ الطّابع السجاليّ الدفاعي يسم بوضوح كلّا من خطاب البخلاء ، وخصومهم . إنّ البخلاء استنجدوا بالمنطق والحقيقة للدفاع عن مبادىء العقل التجارى التبادلي « عقل الإصلاح والتقدّم » ، وخصومهم استنجدوا بدورهم بنفس المنهج للدفاع عن العقل الإجتماعي الخالص بقيمه الأصيلة الموروثة وفي كلا الخطابين يبدو الجاحظ حاضرا حضورا مكثّفا يختار من الكلام أدقّه ، ومن العبارة أبلغها إيحاء .

إنّ بيلا (Pellat) يؤكّد على أنّ الجاحظ كاتب مبدع في تاريخ الأدب العربي ، ويكرّر ذلك في كتاباته المتعدّدة فيرى « أنّه خلق نمطا أدبيّا جديدا في تاريخ الأدب العربي يكمن في تصوير المجتمع العربي الإسلامي في نشاطاته المدنّسة »[52] ويقول في سياق آخر « ونراه يبتدع في النهاية بفضل روح الملاحظة التي امتاز بها نمطا أدبيّا خاصّا به يفضي إلى تصوير الطباع والمجتمع دون أن يتخلّى كما رأينا عن تكريس قسط من نشاطه لقضايا السياسة والدين ، إذ كان من أنصار مذهب الإعتزال متحمّسا له »[52*] .

غير أنّ ابداع الجاحظ في نظرنا لا يظهر في خلقه لهذا النمط الأدبي الجديد فقط ، وإنّما في تنزيله لمنهج علماء الكلام من التعلّق بالمسائل العقائدية الميتافيزيقيّة والردّ على

---

51) المرجع نفسه : ص29 .

52) Le Milieu Basrien et la formation de Jahiz : p. 223

52*) شارل بيلا (Charles Pellat) : النثر العربي ببغداد : تعريب محمد العجيمي : حوليات الجامعة التونسية : العدد 24 : 1985 ص301 .

الإبهامات التي لحقت بالمستوى العقائدي من الدّيانة الإسلاميّة كقضية الخلود في النّار وخلق القرآن إلى التعلّق بالمسائل الاجتماعيّة أي علاقة الإنسان بالإنسان.

فقد هبط الجاحظ في كتاب البخلاء بمنهج المتكلمين من المجرّد إلى المحسوس، فبعد أن كان أداة في الصّراع العقائدي المجرّد فقط تحوّل إلى أداة في الصّراع الاجتماعي، وفي كلتا الحالتين، فإنّ غاية الجاحظ المعتزلي هي نفسها. فإذا كان الهدف من الحجّة الكلاميّة والمنطق في المستوى الأول هو نصرة العقيدة الإسلاميّة والحفاظ على صفائها النظرى وأصالتها، فإنّ الهدف منهما في المستوى الثاني هو نصرة القيم الاجتماعيّة الأصيلة، والحفاظ على نقاوتها وصفائها من البخل بصفته قيمة مدنّسة دخيلة على تراث الأمّة على حدّ زعم الجاحظ، إنّ ما يفصح به باطن الكلام هو أنّ مذهب البخل في الصّراع الاجتماعي هو المعادل للمجوسيّة والوثنية في الصّراع العقائدي الديني.

3) الضحك من الأنطولوجي إلى الايديولوجي

إنّ من المآخذ التي يمكن أن يؤاخذ بها بحث ذو طابع سوسيولوجي يهتمّ بالصراع الاجتماعي إنطلاقا من نصّ ساخر هو تجريده من طرافته وسلبه لنكهته الخاصة. وعندما يتعلّق الأمر بنص ككتاب البخلاء يتعاظم هذا المأخذ، ويزداد خطورة لأنّ المستهدف في هذه الحالة هو أحد أهمّ الآثار التي عرفها الأدب العربي على مرّ العصور، ويصبح البحث عبارة عن جناية خطيرة في حقّ أحد أثمن ما نملك في ثروتنا التراثية الإبداعيّة. غير أن ما يجب أن نتفطّن إليه هو أنّ هذا الرأى لا يصمد أمام الحقيقة التاريخية لأنه يختزل هذا الموروث الثقافي الثمين إلى مجرّد تحفة فنية كلاميّة مرّة أو وسيلة للتسلية والترفيه مجرّدة عن أية ضرورة اجتماعية مرّة أخرى، ويتحوّل الجاحظ نفسه إلى مجرّد مهرّج كغيره من المهرجين الدين عرفهم بلاط الملك في المجتمع العربي الإسلامي القديم.

إن التندّر والإضحاك يبدوان بدون غاية ـ والضحك يظهر وكأنّه بدون دلالة إلّا دلالته في ذاته، فما الإضحاك إلّا وسيلة غايتها المتعة، يجود بها الكاتب على نفسه والقارىء معا في لحظة غياب لكلّ النوازع الإيديولوجية والمقاصد القبليّة. فحين يغيب الوعي يحضر الضحك وعندما يحتجب الإجتماعي تظهر السخرية. في لحظة الصفر ولد الضحك، ولد هو والإنسان متلازمين حتّى أنّنا نستطيع القول عوض « في البدء كانت الكلمة » في البدء كان الضّحك ». فالضحك سلوك إنساني أصيل جوهري يتجاوز التاريخ، ويتخطّى حدود الطبقات والفئات الإجتماعيّة، فهو قيمة

لازمنيّة لأنّ الإنسان في فجر التاريخ قد ضحك لا محالة والإنسان المعاصر يضحك بل مازال مصرّا على الضّحك فهو قيمة متعالية على الإجتماعي لأنّ كلّ النّاس يضحكون بغنيهم وفقيرهم وحاكمهم ومحكومهم .

وعلى هذا النحو ، فإنّ الضحك قيمة إنسانيّة وجوديّة مرتبطة بالوجود الإنساني النوعي ، فمادامت هناك حياة ، فالضّحك هو أحد دلالاتها . وقد تفطّن الجاحظ إلى انطولوجيّة الضحك حين قال « وهو شيء في أصل الطباع ، وفي أساس التّركيب لأنّ الضحك أوّل خير يظهر من الصّبي ، وبه تطيب نفسه ، وعليه ينبت شحمه ، ويكثر دمه الذي هو علّة سروره ، ومادة قوته »[53] .

يدعو الجاحظ القارىء إلى الضحك ، ويوفّر له مادّة ساخرة تدفعه إلى الضّحك دفعا ، فيخاطبه قائلا « ولك في هذا الكتاب ثلاثة أشياء ، تبيّن حجّة طريفة ، أو تعرّف حيلة لطيفة أو استفادة نادرة عجيبة ، وأنت في ضحك منه إذا شئت وفي لهو إذا مللت الجدّ »[54] . فأن يدعو الجاحظ القارىء إلى الضحك هي دعوة لكي يستجيب لإنسانيته ويبرهن على أنّه موجود ، ويحيا بل إنّ في استجابته لنداء الحياة فيه ، إستجابة لما قاله الله واعتزازا بما ميّزه به عن سائر الكائنات . يقول الجاحظ « وقد قال تعالى جلّ ذكره « وَإِنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى وإِنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وأَحْيَى » فوضع الضّحك بحذاء الحياة ، ووضع البكاء بحذاء الموت ، وإنّه لا يضيف الله إلى نفسه القبيح ، ولا يمنّ على خلقه بالنّقص »[55] .

لقد حاول الجاحظ وهو ينحو منحى جديدا في الأدب العربي يتمثّل في تصوير المجتمع في نشاطاته المدنّسة تصويرا هزليّا ساخرا أن يضفي على هذا المنحى مسحة الشرعية الدينية ، إنّه لا يسخر عبثا وتلبية لحاجة نفسية أو اجتماعية وإنما استجابة لكلام الله ، وسنّة رسوله . فالجاحظ وهو يضحك من البخلاء ، ويدفع النّاس إلى

53) الجاحظ : مقدمة البخلاء : ص6 .
54) المصدر نفسه : ص5 .
55) المصدر نفسه : ص6 .

الضحك منهم إنّما يتبع خطى الأسلاف ، فيلتزم بسلوكهم ، ويستنير بهدى سنّتهم الأخلاقيّة والثقافيّة .

وإذا كنّا قد أشرنا فيما سبق من الكلام إلى أنّ الجاحظ يدافع عن نظام قيمي وثقافي موروث يتشكّل من قيم الكرم والشعر وشكل الحديث القصصي ، فلا بدّ من إضافة الضحك بصفته إحدى هذه القيم التّي يتمسّك بها ويحيها بعد أن أعلن البخيل موتها ، وهو الذي نعرفه يحرّم عن نفسه الضحك أحيانا لأنّه يعتقد أنّ الإنسان أقرب ما يكون من البذل إذا ضحك وطابت نفسه[56] .

أليست صورة البخيل التّي ترتسم في أذهاننا بعد قراءة « البخلاء » هي صورة الإنسان الخائف ، العبوس ، المقطب الجبين دوما : يقول الجاحظ « ولفضل خصال الضحك عند العرب تسمي أولادها بالضحّاك وببسّام وبطلق وطليق ، وقد ضحك النبي صلّى الله عليه وسلّم ومزح وضحك الصالحون ومزحوا وإذا مدحوا قالوا هو ضحوك السنّ وبسّام العشيّات ، وهشّ إلى الضيف وذو أريحيّة واهتزاز وإذا ذمّوا قالوا : هو عبوس وهو كالح ، وهو قطوب ، وهو شتيم المحيّا وهو مكفهرّ أبدا ، وهو كريه مقبض الوجه ، وحامض الوجه ، وكأنّما وجهه بالخلّ منضوح »[57] .

إنّ الجاحظ بإدراجه الضحك ضمن نظام ثقافي وأخلاقي محدّد قد جرّده من انطولوجيته ، ولا زمنيته ، ونقله من قيمه متجاوزة للتاريخ إلى قيمة تاريخيّة ، وأكسبه طابعا اجتماعيّا وقوميّا وهو الذي لا يعترف في الأصل بحدود المجتمعات والقوميات فأصبح الضحك موقفا اجتماعيّا تاريخيّا ، وصار الهزل عين الجد بعد أن خلنا الجد والهزل نقيضين لا يلتقيان ، وقد أشار الجاحظ إلى ذلك حين قال « ومتى أريد بالمزح النفع ، وبالضحك الشيء الذي له جعل الضحك ، صار المزح جدّا ، والضحك وقارا »[58] .

---

56) البخلاء : ص 123

57) الجاحظ : مقدمة البخلاء : ص6 ـ 7 .

58) المصدر نفسه : ص7

إن من أهمّ ما يلفت انتباهنا في كتاب البخلاء هو دفاع الجاحظ عن نظام قيمي وثقافي مستمدّا وسائله الدفاعية من هذا النظام نفسه ، إنّه لا يشهر سلاح الثّقافة الموروثة السّائدة ، ثقافة الرّواية وتوليد الأخبار ضدّ البخلاء الذي تنكّروا لها فحسب ، وإنّما يشهر سلاح الضّحك ضدّ هؤلاء الذين تنكّروا لفضائل الضحك ، فعبسوا وتجهّموا وقطّبوا الجبين .

ومن ثمّة صار للضحك وظيفة في الصّراع الاجتماعي ، أصبح أحدى الآليات الإيديولوجيّة التي سخّرها الجاحظ لفضح البخلاء والتشهير بهم . فقيمة الرّجل الأدبيّة لا تظهر في ابداعه لنمط جديد لم يعرفه الأدب العربي من قبله يصوّر المجتمع في نشاطاته المدنّسة على حدّ زعم « بيلا » فحسب ، وإنّما تظهر قيمته على وجه الدّقة في تصويره للمجتمع في نشاطاته المدنّسة تصويرا ساخرا بل قل في توظيفه للسّخرية بصفتها أداة فعّالة في الصّراع الاجتماعي .

إنّ هذا الإبداع في تاريخ الفنّ لا تبرز قيمته بوضوح في نظرنا إلّا حين نعلم أنّ دور السّخرية في الصّراع الاجتماعي قد تعاظم وشمل جميع أشكال الفنّ كالرّسم ، والمسرح ، والأدب في حياة الإنسان المعاصر . إنّ أشهر رجال السيّاسة اليوم يظهرون في الصّحف برسوم كاريكاتوريّة مضحكة ـ فهذا رئيس دولة عظمى أو زعيم حركة معارضة يظهر في صورة بغل ، أو ثور ، أو حيّة سامّة . وإنّ وقفة نقديّة قصيرة في المسرح العربي المعاصر بصفة عامّة والمسرح التونسي بصفة خاصة تلفت انتباها إلى تعاظم دور السخرية في تناول مواضيع على غاية من الجديّة والخطورة كعلاقة الفرد بالسّلطة ، أو تناول المجتمع في نشاطاته المدنّسة كالرشوة ، والتحيّل ، والإبتزاز ، وهي من الموضوعات الأساسيّة التي تناولها الجاحظ في كتاب البخلاء .

إنّ قراءة في تاريخ الفنّ الإنساني تجعلنا نتأكد من أنّ احتدام التناقضات الاجتماعيّة ، وا وتأزّم العلاقات الإنسانيّة في فترات التحوّل التاريخي كثيرا ما تفرز فنّا ساخرا ضاحكا بنفس القدر الذى تنتج فيه أدبا جديّا قاتما ، بل قل أنّ السّخرية ذاتها ليست إلّا مظهرا راقيا لهذه الجديّة القاتمة نفسها .

أليست نوادر البخلاء على طرافتها المضحكة تكشف أحيانا عن حدّة الأزمة التي وصلها الواقع العربي الإسلامي في عصر الجاحظ ! ألا ينبثق الضّحك من العنف

وتنبجس الملهاة من المأساة ! وتتعالى قهقهات الكاتب والقارىء معا رغم أنّ المقام مقام عويل وبكاء والسّياق سياق ضرب وتنكيل ماذا يمكن أن يكون ردّ فعل القارىء غير الضحك عندما يعلم أنّ البخيل جلد غلمانه جلدا مبرحا لأنّهم على حدّ زعمه أكلوا كل جوارشن كان عنده ؟ ! ـ أو أن يترك عياله يعانون تحت وطأة الحمّى ليستفضل كفايتهم من الدّقيق لأنّ مريض الحمّى لا يأكل الخبز ! .

إنّ الضحك هنا يتولّد عن المفارقة بين صرامة العقاب « تعذيب وتنكيل » وتفاهة سبب العقاب « أكل الجوارشن » كما يتولّد في الحالة الثانية عن المفارقة بين قيمة التضحية « تحمّل معاناة المرض » والغاية من التضحية « استفضال حفنات من الدقيق لا تغني العبيد ولا تسمنهم » .

إنّ هذا الضّحك جزئي يتولّد من مفارقة جزئية حدودها حدود النّادرة بشخصياتها ، وأحداثها المحدّدة ولكنّ الضحك الشامل أو الضحكة الكبرى التي تتوزّع على مساحة الكتاب تنبثق من مفارقة كبرى جذورها العميقة في الواقع التاريخي وهي المفارقة بين التطور الإقتصادي المادّي وتدهور القيم الأصيلة التي كنّا قد كشفنا عنها سابقا ، بل هي مفارقة بين العقل التبادلي بصفته نتاجا لتطوّر الفكر العربي الإسلامي ، عقل جنح إلى عقلنة كل شيء وفقا لمبادئه الخاصة والتزم بصرامة قاسية لا هدف لها غير الربح ، وبين انعكاسات هذه العقلنة على الصعيد الإجتماعي ، ونوعية تقبّل المجتمع لها ، وردود فعله نحوها ، فهو لا يمكن أن يفهمها لكونها تتناقض مع معاييره الثقافية والأخلاقية إلّا باعتبارها حماقات تثير السخرية والإستهزاء وتدفعه إلى التندّر والضحك الذي لا يمكن أن يكون بريئا لأنّه يمثّل موقفا معارضا رافضا لعقل لا يتمتّع بمواصفات العقل .

لا يعترف المجتمع للبخيل بأن يكون عاقلا ، فهو لا يمكن أن يكون من وجهة النّظر السّائدة إلّا إنسانا مجنونا فقد عقله لأنّه تجاوز معايير المجتمع الأخلاقيّة ، فيسلك غير مسلك النّاس في القيم . ألا يثير المجنون الضحك عندما يتكلّم لأنّه لا يتكلّم مثلنا ولا يتصرّف في اللّغة كما نتصرف فيها ، فلا يستعملها وفقا لمنطقها المتواضع عليه ! ألا يثير المجنون الضّحك لأنّه يدوس قيم المجموعة ولا يعير معاييرها أيّ اهتمام ، فيلبس وفقا لمزاجه الخاص ، ويتصرّف طبقا لما تمليه عليه أهواؤه ، فيسمح لنفسه بفعل

الممنوع والمحرّم في الطريق العام ، وأمام أعين الملإ ، وتكون النّتيجة مواجهته بأن نعلن بواسطة الضحك على رفضنا له بحجّة العقل ، ودلالة على سلامة عقلنا وصفاء ذوقنا .

لا فرق بين وضع البخيل ووضع المجنون بل لا فرق بين البخيل والمجنون لأنّ البخيل مجنون من نوع خاص يمكن أن نسميه مجنون المال لأنّه فقد العقل الإجتماعي وهتك العقد الذي يربطه بالمجتمع . بيد أنّنا نستطيع أن نقول أنّ البخيل مجنون المال قد فقد كلّ شيء سوى العقل ، ولكنّه عقله الخاصّ به ، وليس عقل المجموعة ، إنّه عقل التاجر التبادلي الذي بدا منبتّا بدون جذور في ثقافة عربيّة اسلاميّة مازالت قيم الماضي الأصيل الأخلاقية والثقافية تشكّل مبادىء عقلها الخالص .

إنّ الضحك من البخيل والسّخرية منه ليسا إعلانا صريحا على التباين معه ورفضه ، وإنّما هما نقطة البداية في عملية إقصاء واسعة النّطاق تمارس ضدّه لتطرده من غمار الأمّة ، فكما يقصي المجتمع المجنون ليدخل مستشفى الأمراض العقلية أو مأوى خاصا بالمجانين مخافة أن يخلّ وجوده في الحياة العامّة بالنّظام الأخلاقي العام ، أقصي الجاحظ المثقّف الماضوى الناطق باسم الضمير الجماعي البخيل من غمار الأمّة على حدّ تعبيره مستعملا من جملة ما استعمل من الوسائل الضّحك الذي يدلّ على رفضه والجماعة الناطق باسمها المعايير الأخلاقية لايديولوجية البخل الإقتصادى ، ومستعملا إلاضحاك أيضا لتعميم الرفض بين قرّاء كتابه ليس في عصره بل في كلّ العصور ، ويتحوّل الكتاب من شهادة إدانة لبخلاء الجاحظ إلى ادانة أزليّة تطارد البخلاء على مرّ العصور .

وعلى هذا النحو يتّضح شيئا فشيئا أنّ الضحك على عكس ما يتبادر إلى الأذهان لأوّل وهلة لا يمكن أن يكون مجرّد سلوك إنساني لا تاريخي تتحكّم فيه عوامل انطولوجيّة وبيولوجيّة فيكون ملازما لحياد أبيض في الحياة الإنسانية ، فعندما يستغلّ في الكتابة يقع تأسيسه وأدلجته ، ويفقد نقاوته ، وصفاءه ، ولم يعد كما يقول الجاحظ « أوّل خير يظهر من الصبيّ وبه تطيب نفسه وعليه ينبت شحمه » بل أصبحت له وظيفة اجتماعية تاريخية كثيرا ما تناساها العديد من دارسي الأدب بل من

الكتّاب والمفكّرين الكبار الذين اهتمّوا بموضوع الضحك يقول اندريه جيبسون (André Gipson) « وهؤلاء الكتّاب الذين حاولو ايجاد نظرية في الكوميديا ـ منذ أرسطو إلى فرويد قد تجاهلوا الحقيقة البسيطة التي تقول أنّ الضحك تحدوه العوامل الإجتماعيّة بنفس القدر الذي تحدوه الظواهر النفسيّة الأخرى ـ إنّ معاييرنا الثقافيّة هي التي تفرض علينا موضوعات الفكاهة ، والذي يحدّد موضوعات الفكاهة في النّص الكلاسيكيّ هو سيطرة معايير معينة على معايير أخرى »(59) .

لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ جيبسون (Gipson) يدرس الفكاهة في القصّة الكلاسيكية الغربية وقد اصطلح عليها بالنصّ الكلاسيكي ، غير أنّ ما يقوله حسب اعتقادنا نجد له أثارا مادية واضحة عند قراءتنا لكتاب البخلاء ، وليس هذا مردّه للتماثل البنيوى بين بنية النصّ الكلاسيكي العربي وبنية « البخلاء » وإنّما يرجع في نظرنا إلى وحدة التّراث العالمي في توجّهاته الكونيّة والإنسانية العامّة التي لا تنفي المغايرة والإختلاف .

فالقول بأنّ مواضيع الفكاهة تنبع من سيطرة معايير ثقافية على معايير أخرى لا ينسحب فقط على النصّ الكلاسيكي الغربي باعتباره نصّا فنيّا مكتوبا ، ولا يتعدّاه إلى النصّ العربي القديم والمعاصر فحسب بل يتعدّاهما إلى موضوع الفكاهة في الثقافة الشعبية ، أو ما يمكن أن نصطلح عليها بالنكتة الشعبيّة أيضا .

إنّ موضوع السّخرية في كتاب البخلاء ينبع من سيطرة المعايير الثقافية السائدة كالكرم والقيم الحافة به كإعانة الضعيف ، ونصرة الملهوف ، والتوكّل على الله على معايير البخل والجمع والمنع ، وما يحفّ بهما من قيم ، كالتنكّر للصداقة وعلاقات الرحم فقد عرض الجاحظ في كتاب البخلاء والبخلاء بطريقته الخاصّة، وأسلوبه المتميّز المنطق المغاير لمنطقه، فترك البخلاء يعرضون أفكارهم ومبادئهم في رسائل مطوّلة يدعون فيها لمذهبهم ، ومعاييرهم الثقافية ، والأخلاقية ، ويدافعون عنها وتبعا لذلك وضع هذا الخطاب

---

59) فصول : اندريه جيبسون (André Gispon) ملاحظات عن القصّة والفكاهة . ترجمة نصر أبو زيد : المجلّد الثاني : العدد الثاني : يناير ـ فبراير ـ مارس 1985 : ص176 .

الذي يهدّد معاييره الثقافية والأخلاقية التي تشكّل ما سميناها رؤية المثقف الماضوى للعالم الذي ينطق باسم الجماعة في موقف حرج يثير الإمتعاض والسخرية بل قل أنّه وضع الواقع الذي يبرره هذا الخطاب وهو واقع التاجر التبادلي المولود التاريخي للعمران الحضري بصفة عامة والمدينة التجارية بصفة خاصة في موقف حرج ، فلا يضعه أمام سلطة الماضي بمعاييره الثقافية الرّاسبة في الضّمير الجماعي بل يضعه أمام سلطان الضحك ، يقول جيبسون (Gipson) « ومن خلال الضّحك يطرح النصّ الكلاسيكي جزئيا على الأقل ، المنطق المغاير لمنطقه ، ويضع النصوص التي تهدّده في موقف حرج كما يضع الواقع الذي تقيمه هذه النصوص ، وتعضّده في نفس الموقف أيضا »[60] .

إنّ الضّحك في كتاب البخلاء يتولّد عن الصّدام بين نظامين متضادّين من المعايير الأخلاقيّة والثقافية أو رؤيتين للعالم تقفان على طرفي نقيض ، وهو صدام بين إطارين مرجعيين لكلّ منهما جهازه المفهومي الخاصّ به أي وسائله المتميّزة المنتجة لمعاييره ، فهو إذن في جوهره صدام بين ابستيمين أو نظامين للمعرفة* . يقول آرثر كوستلر (Arthur Kostler) « إنّ الضحك يتولّد عن صدام بين مبدأين متعارضين أي صراع بين أطر مرجعيّة مختلفة أو بين سياقين متلازمين أو نمطين من المنطق أو بين عالمين من النصّ »[61] .

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أنّ الضحك ينتج في هذه الحالة نتيجة تصادم بين مرجعين أحدهما ضاحك ، ساخر والآخر موضوع للسّخرية والضّحك ، ويكون الضحك دائما على حساب المرجع الشّاذ والمنحرف عنه .

إنّ الضحك لا يمكن أن يكون فاعلا في الصّراع الإجتماعي الايديولوجي بل لا يمكن أن يتحوّل إلى أداة في هذا الصّراع إلّا متى كان مستندا إلى المرجع السائد ومتكئا على المعايير الثقافية والأخلاقية المهيمنة . فالمرجع الأخلاقي الفكري لفئة

---

60) فصول : اندريه جيبسون (André Gipson) ملاحظات عن القصّة والفكاهة : ترجمة نصر أبو زيد : المجلّد الثاني : العدد الثاني : يناير ـ فبراير ـ مارس 1985 : ص176 .

*) لقد حللنا هذا التصادم في القسم المتعلّق بالصّراع الايديولوجي ودللنا على ذلك من كتاب البخلاء .

61) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

البخلاء لا يمكن أن يكون إلّا مضحكا وضحيّة للضّحك ، لأنّه شاذّ وغريب على المرجع الأخلاقي العام الذي يستند إليه الجاحظ السّاخر الضّاحك الذي يستطيع أن يطلق العنان لضحكاته ، لأنّه محصّن ليس من سلطة هذا المرجع فقط ، وإنّما من سلطة كتابته ،

إنّ كتاب البخلاء في الخلفيات الإيديولوجية لكاتبه ومراميه البعيدة هو صوت المجتمع الذي نشأ فيه، صوت ضاحك ومستغيث في الآن نفسه، إنّه نداء المجتمع بفئاته العريضة لمحاصرة من بدأ يهدّد الذوق العام الذي تقوم عليه الحضارة العربية الإسلامية، فانحراف البخيل الواضح عن سنّة الجماعة ومنطق الأسلاف لا يمكن أن يكون إلّا مضحكا، يقول جيبسون (Gipson)«إن القصّة هي صوت المجتمع ، صوت ذلك الذوق العام الذي تقوم عليه حضارتنا ، وعلى القارىء أن يدرك بالضّرورة أن أيّ انحراف واضح عن هذا المنطق عبث مضحك »[62] .

ومن ثمّة فإنّ الضحك يصبح ذا وظيفة تقويمية اصلاحيّة ، إنّه يهدف إلى تقويم الإعوجاج الذي طرأ على ذوق البخيل لإرجاعه إلى غمار الأمّة ، ويلعب دور مؤثر استفزازي لكي « يفطن البخيل لعيبه »... ولضعفه عن علاج نفسه ، وعن تقويم اخلاطه ، وعن استرجاع ما سلف من عاداته ، وعن قلبه أخلاقه المدخولة إلى أن تعود سليمة »[63] . فالوظيفة الإجتماعية للضحك تكمن في محاولة ارجاع البخيل إلى اجتماعيته التي فقدها نتيجة لإخلاله بالذّوق العام ، وقد عبّر بيرجسون (Bergson) عن هذه الوظيفة الردعية التقويميّة للضحك حين قال « إنّنا نجد دائما في الضحك نيّة مبيّتة للإنتقاص من قدر جارنا ومن ثمّة تقويمه »[64] .

62) فصول : اندريه جيبسون (André Gipson) ملاحظات عن القصّة والفكاهة : ترجمة نصر أبو زيد : المجلّد الثاني : العدد الثاني : يناير ـ فبراير ـ مارس 1985 : ص176 .

63) مقدمة البخلاء : ص3 .

64) فصول : اندريه جيبسون (André Gipson) ملاحظات عن القصّة والفكاهة : ترجمة نصر أبو زيد : المجلّد الثاني : العدد الثاني : يناير ـ فبراير ـ مارس 1985 : ص175 .

غير أنّ الرّغبة في التقويم ليست إلّا عملية تمويهيّة ايديولوجيّة لأنّها تخفي في ثناياها رغبة العزل والإقصاء ، لأنّ الهدف من تقويم البخيل هو الإجهاز على المعايير والقيم التي بني عليها وجوده .

إنّ إساءة الجاحظ إلى البخلاء بالسّخرية منهم لا يمكن الشكّ فيها ، إنّها إساءة يريد التنصّل منها لأنّ البخلاء حسب زعمه قد أساؤوا لأنفسهم حين اعتنقوا هذا المذهب قبل أن يسيء إليهم ، فيقول « ولا تقولوا الآن قد والله أساء أبو عثمان إلى صديقه ، بل ما تناوله بالسوء حتّى بدا بنفسه ومن كانت هذه صفته ، وهذا مذهبه فغير مأمون على جليسه ، وأي الرجل المهذّب هذا والله الشبوع والتبوع والبذلة وقلّة الوفاء »[65] .

يموّه الجاحظ على القارىء لأنّه يريد منه أن يضحك ضحكا خالصا ، لا شعور فيه بالمرارة والأسى ، ولا إحساس فيه بالإثم والإعتداء لأنه ضحك شرعيّ من رجال فقدوا تهذيبهم وقلّ وفاؤهم ، فألغوا كل الموانع والحواجز والأنظمة الأخلاقية من نفوسهم ، وبنوا جدارا سميكا بينهم وبين مجتمعهم .

إنّ الجاحظ يعوّل على القارىء المندمج في النّظام والمتقبّل لمفاهيمه ومعاييره ، القارىء المتحضّر الذي لم يسأ خلقه ليستطيع أن يميّز السالم من المعتلّ والصحيح من الشاذّ لكي يتحقّق مشروعه الايديولوجي ، إنّه القارى المثاليّ الذي يجب أن يكون صورة للكاتب ، فلا يمكن أن يدلّل على سلامة ذوقه وحسن ظنّ الكاتب به إلّا متى سخر من حماقات البخلاء .

إنّ حماقات الشخصيات الشاذة تشكّل في كل الحضارات الإنسانية مادّة خصبة للتندّر والسّخرية باعتبارها شاذّة عن المألوف ، ومنحرفة عن الذوق العام . وقد أشار جيبسون (Gipson) إلى أنّ بعض الحماقات الكوميديّة قد أوردها بعض الأخلاقيين أو يمكن أن يوردوها في كتبهم ، كما فعل هنري فيلدنج (Henry Fielding) إذ أنّها

---

65) البخـلاء : ص43 .

تقع في إطار اهتماماتهم كما تقع في اطار اهتمام الهجائيين (مثل التكلّف والنّفاق واستخدام الكلمات الطنّانة في الحديث والتّحذلق والتّفاهة) »[66].

لقد أورد الجاحظ في كتاب البخلاء العديد من النوادر التي تكشف عن هذه الحماقات والتفاهات المغطّاة بسحر البيان وقوة الحجّة الممرّرة عبر الكلمات، والمفاهيم الرنّانة، فيستعمل البخيل مصطلحات الفقه كالأصل والفرع، والمفاهيم الفلسفيّة الموغلة في التجريد كالجوهر والعرض وهو يرفض أن يعطي أمّه كوز ماء بدون مقابل، أو في سياق حديثه عن رغيف خبز أو كعبة تمر.

يبدو البخيل من خلال كتاب البخلاء منافقا، موغلا في التكلّف إلى حدّ السخف والجنون الذي يثير السخرية، فيترك قميصه وسخا ولا يأمر بغسله لأنّ الغسل يفتح عليه باب النفقة، ومع ذلك فإنّ موضوع الغسل يظلّ يحيّره مدّة طويلة من الزّمن والقميص باق على حاله ويقول « إنّي قد فكّرت في هذا منذ ستّة أشهر، فما وضح لي بعد وجه الأمر فيه »[67] كذلك فإنّ البخيل رغم فرط شحّه ينافق ويموّه ويبالغ في التكلّف، فيظهر بمظهر الكريم الذي تجاوز حدّ السرف إلى الجنون على حدّ قوله في مقام آخر، فهو كثيرا ما يكون نفّاجا « وهذا أغيظ ما يكون » على حدّ تعبير الجاحظ حيث يتّخذ لكلّ جبّة أربعة أزرار ليرى النّاس أن عليه جبّتين، ويكترى قدور الحمّارين التي تكون للنبيذ ثم يتحرّى أعظمها، ويهرب من الحمّالين بالكراء كي يصيحوا بالباب « يشترون الداذى والسكّر، ويحبسون الحمّالين بالكراء وليس له في منزله رطل دبس، وعندما يصيح بعض الباعة « الخوخ ـ الخوخ » يقول له صديقه وقد جاء الخوخ بعد؟ فيقول نعم قد جاء وقد أكثرنا منه فيثير كذبه المكشوف امتعاض صديقه فيقول له « ويحك نحن لم نسمع به بعد وأنت قد أكثرت منه »[68].

66) فصول: اندريه جيبسون (André Gipson) ملاحظات عن القصّة والفكاهة: ترجمة نصر أبو زيد: المجلّد الثاني العدد الثاني: يناير ـ فبراير ـ مارس 1985: ص174.

67) البخلاء: ص140.

68) المصدر نفسه: ص 125 ـ 126.

إنّ الفرد العادى الذي لم يفقد عقله الإجتماعي لا يمكن أن يقابل هذه الممارسات إلّا بالضّحك بصفته شكلا من أشكال الرفض الإجتماعي لهؤلاء البخلاء الذين حادوا عن طريق الجماعة وزاغوا عن المسلك القويم . يقول جيبسون (Gipson) « إنّ العضو العادي في الجماعةالمتحضّرةيسخر من هؤلاء الذين يغضبون بشكل مبالغ فيه ، ومن المنتفخين والمتكلّفين والمدّعين ، وذوى النعومة المفرطة »[69] .

وإن كنّا قد أوردنا أمثلة على تكلّف البخيل ، وادّعاءاته المضحكة ، فإنّ الغضب الذي يتحدّث عنه جيبسون هو من أهمّ الحماقات المثيرة للسخريّة الّتي يتّصف بهابخيل الجاحظ . إنّه كما يقول الجاحظ يغضب قبل أن يفهم ويردّ قبل أن يسمع بل أنّه يوظّف الغضب لخدمة مبادئه فيجعله حجّة في المنع . فعندما مضي الجاحظ وأبو اسحاق النظّام وعمرو بن نهيوى ليتناظروا في شيء من الكلام جلسوا طويلا في فناء حائط لوليد القرشي البخيل فما شعروا إلا والنّهار قد انتصف ، وهم في ساعة تذيب الحديد فرأى الجاحظ أن يميلوا إلى منزل الوليد ليقيلوا فيه وإلّا فإنّه الموت فكان ردّ القرشي أنّ الجاحظ أخرج هذا الرأى مخرج الهزء فغضب ونتر يده من أيديهم ، يقول الجاحظ « ولم أر من يجعل الأسى حجّة في المنع إلّا هو »[70] .

غير أنّ أهمّ هذه الحماقات المثيرة للسخرية ليست تلك الناتجة عن العجز عن مقتضيات السلوك السّوي كالسخافة والتّفاهة والتكلّف والغضب المبالغ فيه فقط بل أنّ أكثرها أهميّة كما يرى جيبسون هي الّتي تنتج عن انتهاك « الأعراف » الّتي تربط النّاس بعضهم بالبعض الآخر ، فحينما ينهار السلوك العاقل السوىّ تبدأ الكوميديا وينبثق الضحك »[71] .

---

69) فصول : اندريه جيبسون (André Gipson) ملاحظات عن القصّة والفكاهة : ترجمة نصر أبو زيد : المجلّد الثاني : العدد الثاني : يناير - فبراير - مارس 1985 : ص175 .

70) البخلاء : ص 38 .

71) فصول : اندريه جيبسون (André Gipson) ملاحظات عن القصّة والفكاهة : ترجمة نصر أبو زيد : المجلّد الثاني : العدد الثاني : يناير - فبراير - مارس 1985 : ص174 .

لابدّ من التذكير هنا بأنّ مذهب البخل برمّته هو انتهاك للأعراف التي تربط النّاس بعضهم ببعض ، فلا يتورّع البخيل من سلّ المخدّة من تحت رأس صديقه النائم في منزله ومن تغسيل أبيه بماء البئر ، وتكفينه ببعض خلقانه بدون أن يلحد له أو يصلّي عليه رغم المال الوفير الذي ورّثه إيّاه ، وضرب غلمانه ضربا مبرحا منتهكا للأعراف الجارية التي تربط هذه الفئة بسائر أفراد المجتمع الآخرين ، فتثير استنكار صديقه الذي يدافع عن الغلمان بقدر ما يدافع عن الأعراف الجارية نفسها ، ويتجلّى ذلك في قوله « هؤلاء غلمان لهم حرمة وكفاية وتربية » إلى غير ذلك من الإنتهاكات التي تستشفّها من خلال كتاب البخلاء ويطول عرضها .

وعلى هذا النحو فإنّ شخصية بخيل الجاحظ تتمتّع بكلّ المواصفات التي تطبع الشخصية الكوميدية المضحكة ، فرغم قوة حجّته وجمال أسلوبه الذي يظهر من خلال الرسائل والوصايا المطوّلة فإنّ حديثه لا يمكن أن يؤثّر في السّامع أو القارىء لأنّه حديث منحرف قد أقصاه العقل الإجتماعي مسبّقا ، ولا يمكن أن يصمد إلّا في داخله ، فهو صورة للخطاب الذي يدور على نفسه ويستمدّ قوّته في ذاته ، ولكنّه لا يمكن أن يتحوّل إلى خطاب لذاته لأنّ كلّ تحدّ يمكن أن يقدّمه للمعايير الثقافية والأخلاقية السائدة يفشله الضحك وتجهضه السخرية ، يرى رولان بارت (Roland Barthes) « أنّ الشخصية الكوميديّة فيما يطلق عليه بالنصّ الكلاسيكي » تحمل وصمة عار ، إنّها تتحدّث عن لغة لا نلقى إليها بالا وحديثا لا يستحقّ منّا أي اهتمام جاد ، وأيّ تحدّ يمكن أن تقدّمه هذه الشخصية لمعاييرنا تلغيه ضحكاتنا وتشلّ فاعليته »[72] .

ومن هنا فإنّ أهمّ وظيفة يلعبها الضحك في الصّراع الإجتماعي في عصر الجاحظ هي وظيفة تأكيد صحّة المعايير الأخلاقيّة والثقافية السائدة وإثباتها . فسخرية الجاحظ من البخلاء لا تؤكّد فقط أفضليّة القيم العربية الإسلامية المنحدرة من الماضي التي ينهل منها رؤيته للعالم ، وإنّما تثبت تفوّق الجاحظ المثقّف الماضوي النّاطق

---

72) فصول : اندريه جيبسون (André Gipson) ملاحظات عن القصّة والفكاهة : ترجمة نصر أبو زيد : المجلّد الثاني : العدد الثاني : يناير – فبراير – مارس 1985 : ص174 .

باسم الجماعة على البخيل المثقّف التبادلي البراجماتي . فالضحك قد مكّن الجاحظ من معرفة أنّه محقّ وعلى صواب لأنّ ما يعتقده يتناقض حتما مع التزيفات والانحرافات التي ضحك منها وباصراره على اضحاك غيره لا يريد أن يتأكد من صحّة هذا الشعور فقط ، وإنما يريد أن يثبت هذا التفوّق ويخلّده في التاريخ.

لقد أعلن الجاحظ ضاحكا ومضحكا عن التفوّق التاريخي والازلي لثقافة القيم الأصيلة على ثقافة القيم التبادلية وانتصار ثقافة الأدب على ثقافة الذهب يقول هوبر (Hobbes) في ليفياثان (Leviathan) « ليس انفعال الضّحك إلّا سرورا مفاجئا نابعا من تصوّرنا المفاجىء لتفوّقنا مقارنة بعجز الآخرين »[73] ويدلّل جيبسون (Gipson) على أهمية هذه النظريّة في فهم الضحك حين يقول « وقد ناقش فرويد وآخرون هذه النظرية وفنّدها غير أنّها نظريّة مازال معترفا بها اليوم ، فقد أقرّها على سبيل المثال كلّ من أرسطو وديكارت ونسبت إليهما »[74] . إنّ هذا التفوّق في كتاب البخلاء هو تفوّق للعالم الأكثر حكمة المحيط بالشخصيات البخيلة ويلاحظ جورج ميريديث (Meridith) حسب جيبسون (Gipspn) « إنّ الشخصيات الكوميدية تنشط الفكر وتثيره من أجل اكتشاف ما تنطوى عليه من كوميديا وذلك من خلال ما تقدّمه من تناقض قوي بينها وبين العالم أكثر حكمة حولها أو لنقل بينها وبين مجموعة العقول التي تنبع منها روح الكوميديا[75] . ان العالم الأكثر حكمة في سياق بحثنا لا يتكوّن من الجاحظ فقط بل يتشكّل أيضا من الشخصيات الحكيمة من أهل الحلّ والعقد » ،أولئك الرواة الثّقات الذين استند عليهم الجاحظ في روايته لنوادر البخلاء ، وأخبارهم وتلك الشخصيات المضادّة للبخلاء التي تقوم بمهمّة فضحهم تارة ، وتحاول ردعهم وتقويمهم تارة أخرى ، فهذه الشخصيات هي مجموعة العقول تلك التي يتحدّث عنها « ميريديث » وهي شخصيات تمثّل المجتمع فتتحدّث باسمه ، وتحاول الحفاظ على تلك المبادىء العامّة

---

73) فصول : اندريه جيبسون (André Gipson) ملاحظات عن القصّة والفكاهة : ترجمة نصر أبو زيد : المجلّد الثاني : العدد الثاني : يناير ـ فبراير ـ مارس 1985 : ص174 .

74) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

75) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

والأعراف السائدة والقيم الأصيلة التي تبني عليها الحضارة العربية الإسلاميّة ـ إنّها العقول الحكيمة السليمة التي تسخر من البخلاء مؤكّدة على صحّة الذوق العام ومشرّعة لنا الضحك منهم ـ فالضحك في هذه الحالة لا يمكن أن يكون ضحكا عابثا ماجنا لأنّه ينبع من عالم الحكمة والتعقّل. وعندما لا نضحك من حماقات البخلاء، ولا نستجيب لرغبة العقول الحكيمة فإنّنا ننخرط في الصّراع الإجتماعي إلى جانب البخلاء لأنّنا فقدنا صوابنا، وحكمتنا، وتعقلنا، وساءت أخلاقنا واختلّ ذوقنا. غير أنّ نوادر بخلاء الجاحظ مازالت تضحك القارىء، وضحكنا هو تعبير عن انتصار القيم الأصيلة وتفوّق رؤية المثقّف الماضوى للعالم في نفوسنا. فضحكنا لا يمكن أن يكون بريئا بدوره، وكما يقول جيبسون «إنّ ضحكنا هو في أساسه إذ عان لصواب النصّ وهو صواب يدّعي لنفسه تفوّقا على الإنحراف وتناقضا معه»[76]. لقد أذعنا لصواب «البخلاء» وانتصر علينا، وبرهن على تفوّقه حين أضحكنا وأدرجنا في الصّراع رغما عنّا وجرّدنا من موضوعيتنا ولم يبق لنا من هذه الموضوعية إلّا الإقرار بهذه الحقيقة، حقيقة تفوّق النصّ ليس على حساب البخلاء بل على حسابنا أيضا.

---

76) فصول: اندريه جيبسون (André Gipson) ملاحظات عن القصّة والفكاهة: ترجمة نصر أبو زيد المجلّد الثاني العدد الثاني: يناير ـ فبراير ـ مارس 1985: ص174.

الخـاتـمة

بعد أن حاولنا الكشف عن الصراع الإجتماعي في عصر الجاحظ من خلال كتاب البخلاء يجب أن نتوقف في النهاية لاستخلاص أبرز النتائج التي وصلنا إليها .

فالبخل باعتباره مذهب الإقتصاد في النفقة والتثمير للمال كما سماه الجاحظ هو نتاج تاريخي لانتقال كثافة الحياة العربية من البادية إلى المدينة عامة والمدينة التجارية خاصة . إنها ايديولوجية جديدة بدأت تتشكل في عصر الجاحظ وتعبر عن رؤية التاجر التبادلي للكون ، ولذلك اصطلحنا عليها بايديولوجية التاجر التبادلي التي اتخذت بعدا عقلانيا مثقفاتيا براجماتيا جعلت البخلاء يصطدمون بالآخرين في الواقع التاريخي ، اصطداما موضوعه تجاوز المال إلى الفكر والتراث وانخرط فيه الجاحظ مرة علانية وأخرى متسترا ، مستعملا ما هو ظاهر وما هو خفي وأجبر القارىء بقوة على الإنخراط في الصراع سواء إلى جانب البخلاء أو ضدهم مستعملا وسائل جمالية فلسفية متعددة تراوح بين المقول واللامقول .

إن أهم ما يميز هذا الصراع هو صوله إلى الدين ذاته الذي يستقطب كل كبيرة وصغيرة في الحياة العربية الإسلامية . ولذلك اتخذ الصراع طابعا خطيرا في حضارة يمتزج فيها الدنيوى بالآخروى ، وتختلط فيها علاقات الإنسان العمودية بالله بالعلاقات الإنسانية الأفقية . ولئن قمنا ببعض المقارنات بين تقبل التاجر التبادلي الغربي في العصر الوسيط للدين وبين تقبل التاجر العربي المسلم في عصر الجاحظ له ، فإن ذلك لا يجعلنا نتغافل عن خصوصية كل واحد منهما ، وتميزه نتيجة لاختلاف الديانتين المسيحية والاسلامية والحضارتين العربية الإسلامية والغربية من ناحية أخرى .

إنّ علاقة البخيل بالدّين ترتّبها جدليّة حضور وغياب فالدّين حاضر بقوّة في حياة البخيل لأنّه يلتجىء إليه لتبرير ممارساته في الواقع التاريخي ، وللدّعوة إلى مذهبه والدّفاع عنه . ولكنّه غائب فعليا لأنّه مهما صلّى وتعبّد وحجّ فإنّ حبّه للمال هو الذي ينتصر في النّهاية ، يقول بن اميريك « والطريف في الأمر أنّ وجود الدين في جميع نواحي حياة البخيل وتأصّله فيها هو الذي أوحى إلينا بأنّ البخيل خال أو يكاد من الشّعور الديني »[1] .

فالبخيل إذا ما وجد في العبادات وسيلة لتثمير المال أو كسبه فإنّه لا يتورّع عن فعل ذلك ولا يهمّه أن يدوس مبادىء الدين ويتجاوزها ، فيتعاطى الربّا وهو يعرف أنّ النصّ قد حرّمه إلى أن يصل إلى الكفر بالله ، ولكنّ كفره ليس عن اقتناع وجودي فلسفي ، وإنّما لضرورة اقتصاديّة ، فسرعان ما يستدرك ليعلن إيمانه للضّرورة نفسها ، إنّه يتعامل مع الدّين تعاملا براجماتيّا ، فإيمانه لا يمكن إلّا أن يوضع على الأقلّ بالمفهوم العامي للكلمة موضع شكّ . يقول بن اميريك « فخطاب البخيل وتصرّفاته ، وجميع حياته يطبعها طابع ديني ، ولكنّنا لا نجد أثرا لهذا الطّابع في عالمه الدّاخلي . فهل يكون دين البخيل حاضرا في كلّ شيء إلّا في قلبه ؟ »[2]

إنّ جدليّة الحضور والغياب التي تتحكّم في علاقة البخيل بالدين ليست إلّا الوجه الآخر لجدليّة المحسوس والمجرّد في عالمه . فهو مرتبط بعالم التّجارة والربح الذي وجد فيه سعادته الدنيوية ، ولكنّه يخضع بوعي أو بدون وعي منه لمؤثّرات محيطه الثقافي والديني . ويحاول اخضاعه في الآن نفسه لرغباته المادية وشهواته الخاصّة . يقول ميرى (Mairet) « ومن هنا فإنّ التاجر لا ينكر السّماء بل إنّه يتعلّق بالأرض فهو يعي أنهما مفترقان ويقتنع جيّدا بهذا الافتراق ، إنّه يؤمن بالخلاص ، ويهتمّ به على أحسن وجه ، ولكنّ هذا الخلاص يبدأ في الحياة الإجتماعيّة ، إنّه يبدأ في عالم متعلّق به ويخضع له ، وهو يستحقّ العناية التي يحيطه بها لأنّه يعرف كيف يردّ الجميل بأضعاف للّذي يتحمّل المشاقّ من أجله »[3] .

---

1) أحمد بن محمد بن اميريك : صورة بخيل الجاحظ الفنية ص 65 .

2) المصدر نفسه : ص66 .

3) Histoire des Idéologies -- François Chatelet --- T2. L'ethique marchande -- Gerard Mairet p. 228.

إنّنا نتّفق من خلال دراسة مذهب البخل الإقتصادي مع النتائج التي وصل إليها ميرى في دراسته لايديولوجية التاجر الأوروبي في العصر الوسيط. « إنّها ايديولوجيّة مدنّسة لأنّ المال وحده هو المقدّس »(4).

ولكن لا بدّ من التعامل بحذر مع بعض النتائج التي وصل إليها، فميرى يرى أنّ الملامح التي طبعت ذهنيّة التاجر الغربي شكّلت بداية ارهاصات لتكوّن ثقافة لائكيّة في أوروبا فيقول « لقد أشرنا في بداية التحليل إلى أنّ الإنتقال الثمين من المرحلة الريفيّة إلى مرحلة الحضارة المدينيّة قد جرى بواسطة التاجر، هذا التحوّل إذا قيّمناه انطلاقا من نتائجه التي تحقّقت في التاريخ، لم يكن له أنّ يتمّ إلّا داخل ايديولوجية لائكية. فقد أخذ التاجر زمام الأمور من رجل الدين، إنّه المثقّف أو الايديولوجي كما يمكن أن نقول. إنّه الذي يتحكّم في الحسابات: فالقراءة والكتابة لم تعد في القرنين XIN وXN من امتيازات رجال الكنيسة، فقد أصبحتا من مشمولات التاجر »(5).

لاشكّ أنّ النّهاية التي عرفتها علاقة الايديولوجيّة التجاريّة بمؤسسة الكنيسة في أوروبا ليست هى نفسها التي عرفتها علاقة ايديولوجيّة التاجر المسلم بالإسلام فالتاجر الأوروبي بدأ تدريجياً ومن خلال ازدياد نفوذه الإقتصادي والثقافي يسحب البساط من تحت أقدام رجال الدين، ويجبرهم على البقاء في كنائسهم ويهمّش دورهم الإجتماعي والتاريخي ليصل هذا الإبعاد أقصاه بفصل الدين عن الدولة مع الثّورة البورجوازية الفرنسيّة سنة 1789.

ولكنّ هذا المسار لم تعرفه ايديولوجية التاجر العربي المسلم في علاقتها بالإسلام، لعلّ ذلك يرجع إلى طبيعة الإسلام نفسه الذي شجّع على تعاطي التجارة رغم أنّه حرّم الربّا وحددّ ضوابط لممارسة العمل التجارى كي لا يطغى على أصول الدين ورؤيته النوعيّة للعلاقات الإنسانيّة، فوجد المقتصدون في النفقة والمثمرون للمال في

4) المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

5) Histoire des Idéologies -- François Chatelet -- T2.
L'ethique marchande --
Gerard Mairet p. 228

الإسلام مبادىء تدعّم ممارساتهم في الواقع التاريخي ، وتجعلهم في حماية من اتّهامات مناوئيهم .

وعلى أيّ حال فإنّ التاجر المسلم لم يحاول أن يسحب البساط من تحت أقدام الفقيه والمؤسسة الدينيّة أولم يستطع أن يقوم بذلك لاعتبارات اجتماعية وايديولوجيّة متعدّدة * لعلّ كتاب البخلاء خير نموذج لها لأنّه يمثّل صيحة فزع واستنكار أطلقها الجاحظ المثقّف الماضوى النّاطق باسم الجماعة محذّرا من هؤلاء الذين بدؤوا يسيرون شيئا فشيئا نحو علمنة الوجود العربي الإسلامي ، والخروج عن غمار الأمّة ، فبقي المقتصد في النفقة والمثمّر للمال يتحرّك من داخل المنظومة الإسلاميّة ، وإنّ ظهر بمظهر غير المتقيّد بمبادئها أحيانا ، فإنّه لم يتجاسر على اختراقها كليّة بل وجد نفسه مجبرا على الإحتماء بها .

فيمكن أن نقول مع ميرى أنّ ايديولوجية التاجر تحتوى في ذاتها على ايديولوجية البورجوازي وتحملها بقوّة ، بل إنّها ايديولوجيّة البروجوازي ذاتها ولكنّها مازالت في طور النشوء [6] . ولكن لابدّ من القول كما أشرنا إلى ذلك باقتضاب أن التاجر التبادلي الغربي قد أنجب البورجوازي الأروبي الذي استطاع أن يحقّق مشروعه الثقافي والإجتماعي والسياسي في أروبا ، غير أنّ التاجر المسلم كان « عقيما » ولم ينجب مولوده البورجوازى ، بل قل أنجبه ، ولكن لم يكتب له أن ينمو ويحيا فتلاشى وهو بعد في المهد .

لقد استطاع البخيل المقتصد في النفقة والمثمّر للمال أن يضفي على وجوده الخاص إن لم نقل على الوجود العربي الإسلامي عقلانية ايجابية ، لا تتحقّق في التاريخ إلّا

---

*) هذا الموضوع على غاية من الأهمية ويمكن أن نفرد له بحثا مستقلا بذاته يتعلّق بالإجابة عن السؤال التالي : لماذا لم تستطع ايديولوجية التاجر المسلم على غرار نظيرتها في أروبا أن تصل إلى منتهاها باثبات اللائكية أو العلمانية ايديولوجية سياسية وأخلاقية في الحضارة العربية الإسلامية .

6) Histoire des Idéologies -- François Chatelet -- T2.

L Ethique marchande --

Gerard Mairet p. 228

على حساب الآخرين والقيم الأصيلة ، التجارة كما يقول ميرى « رغم بعض جوانبها المرذولة فهي محمودة، فالتبادل مطابق للأخلاق فأخلقة التبادل (moraliser l'échange) هي الدلالة التي يمنحها التاجر لممارسته الخاصّة »[7] .

إنّنا بهذه النتيجة نكفّ عن النّظر إلى بخيل الجاحظ نظرة سلبيّة « أخلاقوية » لا ترتقي إلى الفهم الموضوعي العلمي ، ولكن لا بدّ من التأكيد على أنّ الفهم التاريخاني لظاهرة البخل يجعلنا نسقط في ثنائية الرجعيّة والتقدميّة المبتذلة التي كثيرا ما سقط فيها دارسوا التّراث .

إنّنا لا نستطيع إلّا أن نقف مع الجاحظ في دفاعه عن القيم الأصيلة ، ونبذه لمبادىء السّوق ، وقيمه الصنميّة المغتربة ، ولكن مع وضع سيرورة عقلنة الوجود الإجتماعي والثقافي من قبل « ذوى الإقتصاد » في إطارها التاريخي باعتبارها نتاجا تاريخيّا مهمّا وصلته الحضارة العربيّة الإسلامية منذ وقت مبكّر ، وسابق زمنيّا للحضارة الغربيّة ، ممّا يجعلنا نصل إلى دحض أسس النزعة المركزيّة الأروبيّة التي تعتقد أنّ العقل التبادلي الذي كان وراء نهضتها الثقافيّة والحضاريّة هو حكر على الغرب وحده .

إنّ ما يجدر ذكره في خاتمة هذا البحث هو أنّ كتاب البخلاء مدوّنة ثريّة ستظلّ قابلة للاستثمار ، إنّه ينبوع للبحث العلمي لا ينضب ، فرغم أنّه قديم ، فهو ينتمي إلى الحداثة ذاتها لكونه يحرّك فعل المعرفة ، ويعالج قضايا مازال يعيشها الإنسان المعاصر . إنّ المزيد من فهم هذا الأثر على ضوء العلوم الإنسانيّة الحديثة سيزيد بدون شكّ في ابراز كونية هذا الأثر وعالميته ، ويحوّله من مجرّد حلقة في سلسلة ذخائر العرب كما أطلقت عليه دار المعارف المصريّة إلى ذخيرة انسانيّة عالمية ، ينقل لنا بدقة حياة الإنسان في فترة محدّدة من فترات وجوده التاريخي .

Histoire des Idéologies -- François Chatelet -- T2. (7

L Ethique marchande --

Gerard Mairet p. 228

وإذا كنّا قد قلنا سابقا إنّ ميزة التّراث هي أنّه مفتوح على كلّ عصر ، لا يمكن أن نغلقه أو ندّعي إغلاقه، فإنّ كتاب البخلاء سيظلّ مفتوحا على كلّ عصر ، ينتظر كلّ سائل كي يجيبه كلّما تستدعي الضّرورة ذلك . إنّنا لم نغلق بهذا البحث باب الحديث عن الصّراع الإجتماعي في عصر الجاحظ من خلال كتاب البخلاء بل ساهمنا في فتحه .

المصادر والمراجع

المصـادر

كتاب البخلاء :
الجاحظ
حقّق نصّه وعلّق عليه : طه الحاجرى
الطبعة الرابعة ـ دار المعارف بمصر 1971م

قائـمة المراجع العربيـة

القرآن الكريم

ـ ـ ابن امبيريك أحمد بن محمد

صورة بخيل الجاحظ الفنيّة . تونس . الدار التونسيّة للنشر . ت . ط 1985 .

~

جبر جميل :

الجاحظ ومجتمع عصره . بيروت . المطبعة الكاتوليكيّة . ت .ط . 1958 .

جبري شفيق

ـ الجاحظ معلّم العقل والأدب . القاهرة دار المعارف بمصر .

الحموى ياقوت :

معجم البلدان، الجزء الخامس . دار بيروت للطباعة والنشر . بيروت 1957م .

الشابي علي وعبد المجيد النّجار وأبو لبابة حسين :

المعتزلة بين الفكر والعمل : تونس : الشركة التونسيّة للتوزيع . ت .ط 1979 .

رولان بارت : (Roland Barthes)
درس السيميويولوجيا ـ ترجمة عبد السلام بنعبد العالي
المعرفة الأدبية : المغرب : دار طوبقال للنشر . ط .2 .1986 .

العلي صالح أحمد :
التنظيمات الإجتماعيّة والإقتصاديّة في البصرة
في القرن الأول الهجري : بيروت : دار الطليعة . ط .2 :1969 .

نصّار نصيف
الفلسفة في معركة الايديولوجيّة : بيروت : دار الطليعة . ت .ط : 1971 .

الواد حسين :
في تأريخ الأدب مفاهيم ومناهج . تونس دار المعرفة للنشر . ت .ط 1980 .

•

المجـلات

1)**حوليات الجامعة التونسية : العدد 24 : 1985**

* **شارل بيلا** (charles Pellat) : النثر العربي ببغداد : تعريب محمد العجيمي .

2)**الفكر العربي المعاصر** : العدد 32 : أكتوبر 1984

* محمد اركون : المنهجيّة المعاصرة والفكر الإسلامي (نحو نقد العقل الإسلامي) . ترجمة هشام صالح .

3)**مجلّة فصول** : المجلّد الثاني : العدد الثاني يناير ـ فيراير ـ مارس 1985

أ) فريال جبّوري غزول : عرض الدوريات الأجنبية : القصّ والتاريخ

ب) اندريه جيبسون (André Gipson) : ملاحظات عن القصّة والفكاهة ترجمة نصر أبو زيد .

المراجع بالفرنسية

LES ENCYCLOPEDIES

- **Encyclopédie de l'Islam:** Nouvelle Edition: Leiden (J. Brill), 1977.
- **Encyclopédie de l'Islam:** Edition 1924, Annexe.
Encyclopédia Universalis: Volume 8, Idéologie (Jean Gabel), Paris 1974.

- - -

- Sous la direction de François Chatelet: **Histoire des Idéo logies**
Tomes II, De l'église à l'état du IX au XVII siècle de notre ère. Paris Hachette.
  - Mairet (Gérard): **l'Ethique Marchande.**
- De Saussure (Ferdinand): **Cours de linguistique générale.** Paris Payot 1972.
- Foucault Michel: **l'ordre du discours: Paris GAllimard 1971**
- Foucault Michel: **Surveiller et Punir:** Paris Gallimard 1985
- Goldman Lucien: **Pour une sociologie de roman**
- Hobbes (Thomas): **Leviathan,** Paris Sirey 1971.
- Pellat (Charles): **Le milieu Basrien et la Formation de Jahiz.** Paris. Librairie d'Amérique et d'Orient 1953.

الفهـــرس العـــام

انتهى طبع هذا الكتاب
بالشركة التونسية لفنون الرسم
تحت عدد 246 / 90
الايداع القانوني 1 / 90

عدد الناشر : 400.99.90